University of Alberta

El espejo neozapatista: reflexión y refracción del sujeto cultural indígena en México.

by

Salvador Leetoy

A thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research
in partial fulfillment of the requirements for the degree of

Doctor of Philosophy

Department of Modern Languages and Cultural Studies

Edmonton, Alberta
Fall 2008

Library and Archives Canada

Published Heritage Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et Archives Canada

Direction du Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence
ISBN: 978-0-494-46356-7
Our file Notre référence
ISBN: 978-0-494-46356-7

NOTICE:
The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:
L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

Canada

A mi padre, por quien inicio.

A mi esposa y a mi hijo, por quienes continúo.

Abstract.

This dissertation explores the discursive possibilities of a renewed debate concerning the figure of the indigenous cultural subject as a locus of cultural agency initiated by the Zapatista Army of National Liberation (EZLN). It is argued that homogenising and objectifying forms applied historically to the indigenous subject in Mexico by dominant discourses are potentially undermined through alternative interpretations: instead of considering such essentialism as alien to the ethnic diversity of indigenous peoples, Neozapatismo has constructed a common locus of solidarity and alternative forms of resistance.

In the first part, key moments in the history of Mexico are explored, as well as the construction of national and cultural identities in order to show how the indigenous cultural subject has suffered different forms of representation and determination. The purpose is to analyse the origins, and trace the 'cultural fabrication' of those ideologies of discrimination.

The second part of this dissertation discusses the necessity of a more inclusive democratic deliberative and radical perspective where different voices belonging to the most diverse groups of civil society inspired by the indigenous struggle for recognition have equal access to the public sphere, in order to reveal and galvanise forms of liberation and justice. The internationalisation of the indigenous cultural subject performed through Neozapatismo is also analysed: how it has disclosed new forms of solidarity and the social networks through which indigenous peoples have been included in an overarching world struggle against economic, cultural and political forms of domination.

The last part examines contemporary forms of representation of the indigenous subject spurred by Neozapatismo: through the critical perspective of intellectuals that consider it as manipulative of indigenous peoples; and by examining cultural production made for and by this social movement. It is argued that Neozapatismo is constructing a multidimensional indigenous subject, one that is actively shaped by the interpretative synergy of indigenous groups, likely for the very first time in Mexican history, and by external activism.

Resumen.

Esta disertación explora las potencialidades discursivas del debate renovado alrededor de la figura del sujeto cultural indígena, como arena de agencia cultural, originado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Se argumenta que formas de homologación y objetivación históricamente impuestas por discursos dominantes al sujeto indígena en México son potencialmente desestabilizadas a través de interpretaciones alternativas: en lugar de considerar a tal esencialismo como alienante de la diversidad étnica de estos pueblos, el Neozapatismo ha creado un sitio común de solidaridad y formas alternativas de resistencia.

En primer lugar, se analizan momentos claves de la historia de México, así como la construcción de las identidades culturales y nacionales, para mostrar cómo el sujeto cultural indígena ha sufrido distintas formas de representación y determinación. Así pues, se pretende exponer los orígenes y rastrear la 'confección cultural' de esas ideologías de discriminación.

La segunda parte de esta disertación discute la necesidad de una perspectiva democrática más incluyente, deliberativa y radical, donde distintas voces pertenecientes a los más diversos grupos de la sociedad civil inspirados por la lucha indígena por reconocimiento, tengan acceso igualitario a las esferas públicas, para así revelar y estimular formas de liberación y justicia. La internacionalización del sujeto cultural indígena por parte del Neozapatismo es también analizada: cómo este movimiento ha abierto nuevos tipos de solidaridad y redes sociales a través de las cuales los pueblos indígenas de México han sido incluidos en una lucha mundial en contra de formas económicas, culturales y políticas de dominación.

La última parte examina formas contemporáneas de representación del sujeto cultural indígena motivadas por el Neozapatismo: a través de la perspectiva crítica de intelectuales que consideran al movimiento como manipulador de los pueblos indígenas; así como a través del análisis de productos culturales realizados por y para el movimiento. Así pues, se establece que el Neozapatismo construye a un sujeto cultural indígena multidimensional, uno que es activamente moldeado por sinergias interpretativas de grupos indígenas y por activismos externos posiblemente por primera vez en la historia de México.

Agradecimientos.

Agradezco a Fred Judson por su invaluable apoyo y experiencia, quien me enseñó que no hay mejor pedagogía que la humildad y la capacidad de asombro. A Claudine Potvin por la gran aportación de su pensamiento a mi formación académica y su muy apreciable agudeza intelectual. A Raymond Morrow por sus interesantísimas enseñanzas en teoría crítica y sus comentarios para orientar esta disertación. A Richard Young por ponerme los pies sobre la tierra al ayudarme a definir el sentido de mi investigación. A Victoria Ruétalo, por sus apreciables consejos y el apoyo brindado para venir a la Universidad de Alberta. A mis profesores durante el doctorado, especialmente a Stephen Slemon y a Oleh Ilnytzkyj. A George Lang por su mediación para hacer de mi doctorado un programa interdisciplinario y por su amena charla. A Anne Malena por sus consejos y amistad. A José Antonio Giménez Micó y Ann de León, por la valiosa revisión de mi disertación. A Jane Wilson por hacerme sencilla la pesadez burocrática. A Gabriela Zapata por su valiosa supervisión pedagógica. A Jean Jacques Defert y a Claudia Cubillos por las apasionantes conversaciones y sus innumerables asesorías. A Chibu Langman por enseñarme el lado divertido de la subversión. A Marianne Henn, Robert Thornberry y a todos los miembros del Departamento de Lenguas Modernas y Estudios Culturales por darle calidez humana al frío canadiense. A la Facultad de Estudios de Posgrado e Investigación (FGSR) de la Universidad de Alberta, de manera especial a Carmen Pallet. Al programa de becas para estudios de posgrado del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT); al programa de capacitación para estudios de posgrado del Tecnológico de Monterrey, Campus Guadalajara; y a la beca FS Chia de la Universidad de Alberta, cuyos financiamientos hicieron posible la culminación de mis estudios.

A Tom Szabo y a Ana Koslowski por todo el apoyo incondicional que me brindaron y su enorme bondad. A mi familia, que desde la lejanía nunca dejó de apoyarme, cuyo amor y cariño me hicieron fuerte en los momentos de soledad y nostalgia, y porque siempre han creído en mi.

ÍNDICE.

Introducción..... 1

Primera parte..... 11

Primer debate: Espejo histórico..... 12

Segundo debate: Espejo cultural..... 43

Segunda parte..... 71

Tercer debate: Espejo político..... 72

Cuarto debate: Espejo comunicativo..... 103

Tercera parte..... 133

Quinto debate: Espejo de refracción..... 134

Sexto debate: Espejo de reflexión..... 156

Conclusiones..... 189

Anexo: Fotografías publicadas en "La Jornada" con referencia al Neozapatismo... 199

Bibliografía..... 202

Introducción

> Maybe the target nowadays is not to discover what we are but to refuse what we are. We have to imagine and build up what we could be to get rid of this kind of political "double bind", which is the simultaneous individualization and totalization of modern power structures.
>
> Michel Foucault. *The Subject and Power*

> Adieu, dit le renard. Voici mon secret. Il est très simple: on ne voit bien qu'avec le cœur. L'essentiel est invisible pour les yeux.
>
> Antoine de Saint-Exupéry. *Le petit prince.*

La presente disertación busca contribuir al entendimiento de las formas en que se ha construido históricamente, dentro de los imaginarios sociales, al sujeto cultural indígena en México. Los pueblos indígenas en México han sido subjetivados a través de ideologías dominantes de identidad y nacionalidad, lo que ha derivado en una serie de dinámicas reduccionistas de representación que interpretan a los pueblos indígenas, y a su propia circunstancia cultural, a partir de intereses y perspectivas ajenas a estas sociedades. Ello ha derivado en dinámicas de discriminación y alienación de la identidad de estos pueblos, lo que a la postre desconoce cualquier demanda de autodeterminación y reconocimiento social en los términos que las comunidades indígenas establezcan. Por tanto, la diversidad étnica indígena en México ha sido sistemáticamente reducida a un sujeto cultural homólogo, producto de mitologías importadas que se adaptan contextualmente a cada época, y que en los imaginarios sociales ha sido representado a través de la figura esencialista del indio.

No obstante, las contradicciones inherentes en las ideologías de dominación engendran dentro de ellas mismas distintas formas de subversión. De acuerdo con ello, esta disertación argumenta que las formas de homologación y objetivación del sujeto cultural indígena son potencialmente desestabilizadas a través de interpretaciones alternativas, forjando lecturas contrarias en donde la diversidad étnica de estos pueblos encuentra un espacio común de unidad y solidaridad. Es decir, el sujeto cultural indígena se constituye como una esfera de lucha hegemónica, donde distintos discursos dominantes y subversivos se manifiestan a través de la competencia ideológica. Así pues, lo que se intenta probar es que el esencialismo histórico con que se ha subjetivado al indígena es potencialmente descentralizado para crear formaciones discursivas inversas de resistencia y espacios de agencia cultural.

El caso que esta disertación propone para abordar la tesis anterior, es la insurrección indígena en Chiapas emprendida por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). El movimiento neozapatista se ha convertido en un fenómeno social emblemático de la lucha indígena contemporánea en México, sobre todo por su muy particular crítica con la que ha subvertido formas de interpretación dominantes del sujeto cultural indígena, es decir, el discurso que es utilizado para oprimirlos es el mismo que ellos utilizan para rebelarse. Así por ejemplo, los neozapatistas han hecho uso y han apropiado a la *mitología nacional* como parte de su resistencia, la cual es tradicionalmente monopolizada por aparatos de estado (i.e. como símbolos de identidad y la construcción de la historia nacional). Asimismo, han hecho también de la

modernidad un espacio en competencia: se plantea que este movimiento ha desarrollado un discurso moderno, por medio de propuestas de justicia social y apertura democrática, en donde el sujeto cultural indígena es el elemento esencial de liberación. Ante esto, lo que aquí se expone es que, si bien la modernidad ha sido manipulada por ideologías dominantes para justificar una serie de prácticas de marginalidad y etnocidio en contra de los pueblos indígenas, es este mismo discurso moderno, presentado por los neozapatistas, el que paradójicamente es utilizado para mostrar las contradicciones e inconsistencias de los primeros.

Este movimiento ha ido evolucionando progresivamente como catalizador de un espectro más amplio de movilizaciones sociales de resistencia y políticas de identidad, caminando hacia la inclusión de la lucha indígena en contra de diversas formas de opresión. Este discurso compite con ideologías deterministas que conminan al indígena al terreno de lo tradicional y lo folklórico, para en su lugar proponer un sujeto cultural que de hecho ha abierto nuevas posibilidades de participación política y social, estimulando también la creación de estadios de agencia cultural y resistencia no sólo en México, sino en la arena internacional.

Sin embargo, el discurso neozapatista no ha estado exento de críticas a partir de la apropiación que hace de la identidad indígena. De hecho, sus formas de movilización y estrategias de comunicación dividen las opiniones con que se interpretan las demandas que exigen. Han surgido, por ejemplo, apreciaciones que cuestionan el origen y fundamento indígena del movimiento, y por consecuencia, niegan las posibilidades de liberación del sujeto cultural indígena propuestas por el neozapatismo. Es decir, las críticas surgen de la supuesta utilización de la identidad indígena por parte de grupos subversivos no indígenas para su propia conveniencia. Esta lectura del neozapatismo ha sido ampliamente promovida por ciertos grupos de intelectuales y sectores gubernamentales que niegan la raíz indígena del movimiento, la que a la postre subestima la capacidad de organización de estos pueblos para desarrollar sus propias formas de resistencia si no es a través del liderazgo de grupos "externos". Lo que parecen observar estos sectores son a estos grupos "externos" moldeando y dictando la organización y estructura del movimiento, contrario a la posición que ampliamente ha difundido la comandancia del EZLN, en la cual los "externos" son portavoces o puentes entre las comunidades indígenas con el resto del país y el mundo, donde más que influenciar, éstos han sido influenciados por la cosmovisión indígena. Por tanto, este antagonismo muestra al menos dos formas de esencializar al sujeto indígena con resultados muy distintos: por un lado los neozapatistas homologan al indígena para fundirlo en la lucha del subalterno *per se*; por otra parte, versiones gubernamentales y de algunos intelectuales críticos al EZLN muestran al colectivo indígena subordinado pasivamente a intereses ajenos a su condición, identificando la lucha neozapatista no como una iniciativa indígena, sino como un fenómeno de adoctrinamiento unilateral en perjuicio de estos pueblos.

Con el objetivo de mostrar con mayor detalle los argumentos aquí expuestos, a continuación se explican algunos conceptos así como la forma en que se procederá en cada sección de esta disertación.

¿Quién es el sujeto cultural indígena?

Como se comentó anteriormente, esta disertación aborda la problemática del sujeto cultural indígena a la luz del levantamiento neozapatista, por lo que resulta prioritario identificar las particularidades de este sujeto que aquí se revisan. En primer lugar, haciendo uso de la terminología de Michel Foucault (1970), el indígena y su circunstancia son discutidos a partir de las *formaciones discursivas* que los determinan. Lo que esto significa es que las distintas formas de *enunciación* que desarrollan disciplinas orientadas a estudiar la condición indígena (e.g. indigenismo), crean formas de *conocimiento* que subjetivan al indígena de acuerdo a cierto tipo de discursos. Desde el siglo XVI a la fecha, el indígena es subjetivado a través de discursos que determinan su papel dentro de los imaginarios sociales: desde la innata condición de esclavo que propugnaba Juan Ginés de Sepúlveda, o la del nuevo cristiano que merece protección y liberación que abanderaba Bartolomé de las Casas; o el indio azteca totalizador de la diversidad étnica que es integrado a la identidad nacional por Francisco Xavier Clavijero o Servando Teresa de Mier; o ese indio que sirve de antagonismo político entre liberales y conservadores; o el indio que se convierte en "pelado" o "naco" en los centros urbanos a partir del siglo XIX; o el indio que es transformado en mestizo por la Revolución Mexicana; o el indio neolascasiano de la Teología de la Liberación, etcétera. El indígena se convierte en sujeto colectivo determinado a través de distintos proyectos, en los cuales pocas veces se oye su voz como agente activo de su propia determinación.

De acuerdo con Edmond Cros (1997, pp. 14-15), quien sigue la definición de ideología de Louis Althusser, el sujeto cultural es un sujeto colectivo sometido ideológicamente a procesos de socialización que lo hacen apropiar su cultura y participar dentro de ella. Esta subjetividad dictamina comportamientos y actitudes que determinan las formas en que la realidad es apropiada por el sujeto colectivo. Por lo tanto, de manera resumida, el sujeto cultural se define como una identidad colectiva que determina al comportamiento social de los miembros de cierta comunidad, es decir, los distintos discursos culturales que los seres humanos despliegan con el afán de entender e interpretar su realidad, así como otros fuera de su entorno los representan. Uno de los elementos que Cros distingue como esencial de tal subjetivación es precisamente el lenguaje, ya que es por medio de éste que el sujeto queda designado como símbolo, por tanto condicionado por valores sociales y paradigmas éticos que lo determinan. De acuerdo a lo anterior, la figura del "indio", como signo de representación, resulta de la interacción ideológica de distintos discursos que determinan a la realidad social, y a las formas en que es interpretada aquella diversidad étnica aborigen reducida por medio de ese vocablo. El "indio" queda así configurado como una masa social homogénea, a quienes ni siquiera se les intentó definir de otra manera ante el reconocimiento del ignorante error de denominar a diversos pueblos de acuerdo a mitologías externas a su condición.

Por su parte, Foucault (2003, pp. 126-144) identifica tres formas de objetivación que transforma a los individuos en sujetos. La primera es aquella forma en la que el sujeto es objetivado a través de categorías científicas, es decir, por medio de disciplinas que interpretan al ser humano y a la vida social. Los distintos discursos que se desarrollan de estas categorizaciones crean formas de entendimiento universal sobre aspectos del sujeto que conciernen a su propia vida (e.g. biología), a expresiones

culturales tales como el lenguaje (e.g. gramática), e incluso a formas de producción y organización política (e.g. economía).

La segunda forma de objetivación es definida a través de la acción de lo que Foucault denominó como "prácticas divisorias". Estas categorizaciones están de alguna manera relacionadas con la primera forma de objetivación, ya que aquí se presentan aquellas prácticas donde el sujeto es conminado a ciertas categorías e identidades, e incluso puede ser segregado por medio de formas de *poder y saber* dominantes. Así, Foucault (1976, 1977, 2002) muestra el espectro construido a través de estos discursos, en el cual se separa a quienes son socialmente excluidos por las perversiones, enfermedades, salvajismo o cualquier otra "desviación" en la que se subjetiva a los individuos "marginales". En este sentido, el indio es objetivado a través de discursos que lo observan como sujeto bárbaro o como buen salvaje, dependiendo de los intereses que los discursos dominantes enfaticen, quedando como un "Otro" determinado por medio de *lecturas* opresivas realizadas a través de distintas disciplinas (e.g. historia, antropología, economía). Este *conocimiento* del sujeto indígena ha desarrollado distintos comportamientos dentro de los imaginarios sociales que justifican, nutren o crean percepciones y representaciones con que son categorizados dichos sujetos.

Esto conduce al tercer tipo de objetivación, el cual propiamente es el de subjetivación: la forma en que el individuo se subjetiva a sí mismo. Para entenderse, el individuo busca el significado de su propia identidad, incluso existencia, a través de formas de *conocimiento* mediadas por distintos discursos. En la *Historia de la sexualidad* (1978), Foucault explora cómo en el siglo XIX la sexualidad, como formación discursiva, se convierte en una disciplina esencial del entendimiento del comportamiento humano, provocando una serie de formulaciones sobre patologías, comportamientos sociales, y por supuesto, "prácticas divisorias". En lo que concierne a esta disertación, este tipo de subjetivación resulta indispensable para explorar una de las obsesiones del proyecto de nación en México: la construcción de la *mexicanidad*, de donde surge un elemento distintivo que se convierte en causa y razón del ser mexicano: el mestizo. Al mexicano se le define como mestizo, por lo que las prácticas de identificación nacen de esta condición. Se es parte indígena, parte europeo, aunque no se sea ni lo uno ni lo otro.

La *mexicanidad* es y ha sido la gran incógnita de los pensadores mexicanos: ¿hasta dónde somos un proyecto Occidental?; ¿cómo opera la identidad indígena en los imaginarios sociales?; ¿cómo unificar la diversidad social y étnica?; ¿a qué particularidades étnicas se deben renunciar, y cuáles deben prevalecer, para ser incluido en el discurso de la unidad nacional?; ¿cómo desarrollar una anatomía del mexicano?; ¿cómo se manifiesta el *pastiche* de identidades en el mexicano?, o más bien dicho, ¿hasta dónde somos realmente un pastiche étnico o será que eso es lo que queremos pensar de nosotros mismos?... Así, la *mexicanidad* es el punto de referencia común de las formas de ser ciudadano y de la socialización del mexicano, siendo además el diván de donde inicia su terapia psicológica de identidad. El indígena, por su parte, queda restringido a ser elemento de diferenciación identitaria, la particularidad que le da a *lo mexicano* un estilo de "certificado de origen" cultural. Debido a esta alienación étnica, su condición indígena se encuentra subordinada a su condición de mestizo.

Por otro lado, algo particularmente interesente de esta subjetivación, se encuentra en la lucha hegemónica que se desarrolla a través de la naturaleza polisémica del

discurso. Aquí es donde más claramente puede ser ubicado el distanciamiento de Foucault con el estructuralismo marxista de Althusser, incluyendo a la definición de sujeto cultural de Cros. Es en la subjetivación del individuo por sí mismo donde también se puede engendrar la posibilidad de agencia cultural. Foucault parece identificar esto precisamente en el mismo lugar donde se llevan a cabo las relaciones de *poder y saber*: el discurso. Siguiendo una postura que lo acerca a Gramsci, Foucault nota la formación potencial de *discursos inversos*, es decir, surge una estrategia de resistencia dentro del mismo discurso, y en los mismos términos, que funciona como instrumento de poder. Foucault explicaría esta *discursividad inversa* de la siguiente manera:

> Los discursos no son permanentemente subordinados al poder o en contra de éste más de lo que pueden ser los silencios. Debemos darle concesiones al complejo e inestable proceso por el cual el discurso puede ser, al mismo tiempo, un instrumento y efecto de poder, pero también un obstáculo, un impedimento, un punto de resistencia y un punto de partida de una estrategia opuesta. El discurso transmite y produce poder; lo refuerza, pero también lo debilita y lo expone, lo muestra frágil y hace posible contrariarlo (pp. 100-101, mi traducción).

Así pues, retomando al concepto/signo del "indio", éste se forma como parte de un complejo entramado de competencia hegemónica, en donde un mismo significante desarrolla diversos significados: prejuicio, discriminación, unidad, identidad, solidaridad, etcétera, lo que muestra la inestabilidad que los discursos conforman dentro de ellos mismos. En ese mismo sentido, Samuel Ruiz comenta que las insurrecciones indígenas, como la que se llevó a cabo en Chiapas, son muestra de esa "toma de conciencia del indígena, que quiere ser sujeto de su propia historia", por lo que la palabra "indio" es desestabilizada de su significado dominante, ya que los pueblos indígenas "saben que es una palabra discriminatoria, pero ahora la dignifican, provocando con ello esa toma de conciencia generalizada en el continente" (citado en Leetoy, Vázquez y Suárez, 2004, pp. 208-209). Dicha "toma de conciencia" encuentra la unidad dentro de distintas políticas de identidad que los han objetivado, no sólo como clase social explotada, sino como sujetos discriminados por su condición étnica. Por tanto, *el sujeto cultural indígena resulta ser un sujeto multiidentitario, no definido por usos y costumbres comunes, sino por una circunstancia histórica y de marginalidad compartida, donde dinámicas de prejuicio y resistencia se reciclan dentro de los imaginarios sociales.*

Así pues, lo que más interesa del concepto de sujeto cultural de acuerdo a los objetivos de esta disertación, no es tanto la relación del sujeto con sus propios determinantes culturales, sino las dinámicas de representación que emanan de los imaginarios sociales que lo definen. En ese sentido, *lo que aquí se explora son las formas en que el indígena es objetivado a través de formaciones discursivas que lo determinan, y por consiguiente, cómo es subjetivado como colectividad.* Así pues, será prioritario en este ensayo tocar el tema del sujeto cultural como un concepto en disputa que enfrenta distintas construcciones históricas y culturales, así como los distintos antagonismos (i.e. lucha hegemónica) que lo interpretan de acuerdo a sus circunstancias ideológicas (de dominación o resistencia).

Espejos y debates: aproximación a la problemática indígena desde una perspectiva interdisciplinaria.

El 12 de octubre de 1992 fue una fecha llena de claroscuros. Por un lado, se llevaban a cabo celebraciones en torno a la unidad hispana y a la conmemoración del "encuentro de dos mundos". Por el otro, existía un repudio ante tal conmemoración, que realmente no fue un encuentro sólo entre dos mundos, sino entre muchos. Sevilla se vestía de gala para la ceremonia de clausura de la Exposición Universal de 1992. La Isla de la Cartuja se convirtió en el recordatorio de que hace cinco siglos Sevilla era el centro del mundo Occidental, y que ahora lo volvería a ser efímeramente durante casi seis meses, aunque sólo fuera en forma de feria. Sin embargo, en otros lugares se escribían historias muy distintas. Una de ellas se llevaba a cabo en San Cristóbal de las Casas, en el estado de Chiapas. Ese "día de la Raza" de 1992, como infamemente se le denominaba con tufo discriminatorio a esa fecha, un grupo de indígenas derrumbaban una estatua erigida en honor del conquistador español Diego de Mazariegos. La indignación que los llevó a cometer el acto quedaba como símbolo de cinco siglos de agravios a los que fueron, y han sido, sujetos los pueblos indígenas. Ese día quedó marcado como una señal, de muchas que hubo, de lo que estaba por venir en la zona, y que la fanfarronería gubernamental dejaba una vez más de atender.

Una fotografía de Antonio Turok del periódico "La Jornada", tomada aquel 12 de octubre en San Cristóbal, en el momento en que un indígena se disponía a derrumbar la estatua del conquistador, quedaría como testigo icónico de la insurrección que pronto estallaría en la zona. La rebelión indígena de 1994 era producto de esa "larga noche de los 500 años", como decía el Subcomandante Marcos, a la que han sido condenados los pueblos indígenas. No era un conflicto nuevo, y sólo era cuestión de tiempo para que se desarrollara una insurrección en la zona, como tantas otras se han desarrollado alrededor del país. Carlos Montemayor (1998a) lo explicaría de la siguiente manera:

> Yo insistía en que las guerras populares entre nosotros no empiezan de la noche a la mañana y no concluyen de un día a otro. Son largos procesos que marcan de manera indeleble nuestra historia. La vieja Revolución mexicana no empezó en 1910, sino un siglo anterior. No podíamos ser tan desmemoriados. Chiapas era un improrrogable, un perentorio llamado a una verdadera negación política, social y económica con los pueblos indígenas levantados en armas. Antes que en otras regiones del país se exasperaran como ellos, debíamos encontrar soluciones económicas y políticas más efectivas y más profundamente duraderas que la respuesta militar (p. 49).

El 1 de enero de 1994 aparecía un grupo de indígenas levantados en armas en contra del gobierno mexicano, reclamando condiciones de discriminación y explotación. Se autodenominaron zapatistas, aunque sus objetivos y estrategias pronto rebasarían las demandas agrarias que los originales zapatistas de la Revolución mexicana exigían: a pesar de que el EZLN se ha identificado plenamente con el ideario de Emiliano Zapata, a quien incluso lo han transformado en una especie de deidad ideológica (Votán-Zapata), se diferencia debido a las políticas de identidad con las que incluye a diversos sectores sociales. Al igual que los zapatistas, comparten su reclamo por una repartición justa y

efectiva de la tierra. Sin embargo, han hecho una serie de adiciones a su proyecto político y cultural, ya que su lucha deja de ser meramente de clase, a diferencia de lo estipulado en las demandas campesinas asentadas en el Plan de Ayala de 1911. Esta continuación y adición los convierte más bien en neo- o incluso post-zapatistas, quienes se identifican con una serie de anhelos democráticos, que van desde autodeterminación y reconocimiento de las comunidades indígenas, reestructura de la ley indígena vigente, apertura de espacios de discusión pública, desarrollo comunitario, entre otros. Además su alcance es transnacional, pues si bien sus demandas competen exclusivamente a los ámbitos locales y nacionales, sus lecciones de organización y estrategia de comunicación son ampliamente adaptadas por distintos grupos y organizaciones sociales alrededor del mundo. Asimismo, a pesar de su efímera toma de armas, han optado por la movilización social como forma de presión política

En ello radica la importancia del movimiento neozapatista: su irrupción, en medio del espejismo de modernización que se promulgaba en el país, reactivó y renovó el debate sobre la condición indígena en México. El discurso neozapatista ha construido a otro sujeto cultural indígena que se rebela para ser incluido, y que al mismo tiempo participa activamente para convocar a reformas sociales que no sólo conciernen a los pueblos indígenas, sino a la sociedad en su conjunto. El neozapatismo pues, se presenta como un espejo donde la realidad indígena se refleja o refracciona según la mirada que lo observe: el sujeto cultural indígena es reflejado como un elemento vivo y activo del Yo mexicano, uno que exige ser integrado y cuya voz ahogada es perceptible en millones de indios desindianizados que conforman la mayor parte de la nación. Pero también es refractado al no reconocerse como tal, e incluso conminarlo a la historia como elemento fundador, no como elemento activo del presente y del futuro. Es así que el neozapatismo más que un movimiento es una propuesta a la *reflexión*. En un comunicado titulado "La Historia de los Espejos", escrito de febrero a mayo de 1995, el Subcomandante Marcos habla de los distintos "reflejos" que se observan de las diferentes realidades mexicanas, desde aquellos "reflejos" del poder político (el gobierno y los supuestos partidos políticos de oposición), así como de aquellos emanados de la propia sociedad civil en resistencia (e.g. los indígenas en rebeldía). De estos espejos se proyectan imágenes diversas, en donde Marcos encuentra las incongruencias e inconsistencias del discurso político mexicano, así como los reflejos que pueden llevar a la unidad y resistencia de los oprimidos, los cuales son traducidos en forma de transiciones a la democracia.

Ahora bien, el punto medular de la figura del espejo en esta disertación se encuentra en analizar el "reflejo" del sujeto cultural indígena propuesto por el neozapatismo, contrastándolo con distintos analistas del conflicto que más bien lo toman como una "refracción", es decir, como un fenómeno social que distorsiona y manipula a la figura del indígena en México. Para mostrar este *antagonismo discursivo*, esta disertación se propone realizar un análisis interdisciplinario que aborde la objetivación y subjetivación del indígena dentro de los imaginarios sociales desde distintas ópticas: primero desmantelando y mostrando discursos históricos y culturales que lo han determinado; después explorando algunas de las formas y estrategias políticas y comunicativas llevadas a cabo por el neozapatismo, en las que el indígena es bandera de resistencia; finalmente, realizando un análisis del discurso en el cual una misma

formación discursiva, el sujeto cultural indígena, es el origen de la lucha hegemónica entre los neozapatistas y sus críticos.

La primera parte de esta disertación explora momentos que se consideran claves de la historia de México para identificar y exponer algunos elementos de la subjetivación indígena; asimismo, se discute sobre la construcción de la identidad nacional con el objeto de mostrar una serie de perspectivas ideológicas que han alienado a la identidad indígena. En los dos debates que integran esta parte, se intenta exponer los orígenes y rastrear la "manufacturación cultural" de ideologías de discriminación y opresión. En el primer debate ("Espejo histórico") se hace una exploración histórica que va desde la Colonia hasta el Nacionalismo Revolucionario del siglo XX. Este recuento pretende examinar la mitología creada alrededor de la figura del indígena, que fue convertido en "buen salvaje" o en "bárbaro", hasta su alienación identitaria al que distintos discursos de nación en los siglos XIX y XX lo sometieron. El segundo debate ("Espejo cultural") realiza una discusión sobre las formas de desindianización que han operado en México a través de la construcción de una identidad nacional uniforme y homóloga. Lo que aquí se establece es que, al ser la nación construida por individuos que piensan colectivamente a través de la conformación de identidades y sentimientos de pertenencia, resulta ser también el sitio donde se desarrolla el predominio de ciertas perspectivas de nación sobre otras, provocando, como en el caso mexicano, un etnocidio brutal en contra de los pueblos indígenas.

La segunda parte de esta disertación incluye otros dos debates, en donde se analizan dos elementos esenciales del neozapatismo como agencia de resistencia. En el tercer debate ("Espejo político") se revisa la construcción del sujeto cultural indígena como ideal democrático, que no sólo busca integrar a los pueblos indios a un proyecto de nación equitativo y justo, sino a voces alternativas pertenecientes a distintos grupos de la sociedad civil. Es decir, el sujeto cultural indígena neozapatista no sólo es actor de su propia liberación, sino que inspira a diversos grupos subalternos a la búsqueda y creación de esferas de discusión pública en donde se aborden problemáticas de la vida social y el sistema político que los envuelve. Es así que se analiza en este debate el papel del neozapatismo como contrapúblico subalterno (Fraser, 1992). Por otro lado, en el cuarto debate ("Espejo comunicativo") se discute la forma en que el sujeto cultural indígena es internacionalizado por el neozapatismo, lo que lo lleva a reformular políticas de identidad como forma subversiva. Esto ha abierto una serie de redes creativas de solidaridad social, en las cuales son integrados los pueblos indígenas en una lucha mayor en contra de formas de dominación económicas, culturales y políticas. Asimismo, la estrategia de comunicación de este movimiento social ha sido esencial para dicha internacionalización, lo que ha representado ser un ejemplo y un punto de referencia para varios movimientos sociales contemporáneos.

La tercera parte examina al discurso neozapatista y a sus críticos para tratar de elaborar, por medio del análisis del discurso, una serie de supuestos que permitan entender la lucha hegemónica contemporánea entre formas de determinación del sujeto cultural indígena. En esta parte, se sostiene que ambos espectros ideológicos en pugna desarrollan interpretaciones esencialistas de la diversidad indígena; no obstante, operan de maneras muy distintas: por un lado se niega la capacidad de agencia cultural de estos pueblos; por consecuencia, se subjetiva al indígena como elemento pasivo de su propia resistencia o incluso lo fútil de la misma, siendo recomendable su integración a un

modelo de homologación cultural en la figura del mestizo. Por otro lado, el sujeto cultural indígena funciona como plataforma común de resistencia multiidentitaria; esto es, se subjetiva al indígena para crear un elemento común de identidad subversiva, no sólo con respecto a los diversos pueblos indígenas en México, sino con el sujeto oprimido *in toto*.

Esta tercera parte consta de dos "debates". En el quinto debate ("Espejo de refracción") se revisan ensayos, editoriales y publicaciones de un grupo de intelectuales y periodistas que no consideran a la insurrección neozapatista como un fenómeno de manufactura y estrategia indígena, para en su lugar concentrar sus análisis y editoriales en la figura de Marcos y la influencia que grupos subversivos urbanos (seculares y religiosos) pudieron haber y han tenido sobre esta organización. Este grupo de analistas que aquí son considerados como parte del *establishment* intelectual mexicano (incluso iberoamericano) han fortalecido, apoyado e incluso alimentado las posiciones oficiales del gobierno de México con respecto al movimiento. Los documentos que en este debate se analizan han sido publicados en distintos momentos y por distintos medios; no obstante guardan una misma línea de análisis que cuestionan fuertemente la falta de un liderazgo indígena visible dentro de la estructura del EZLN. Los autores que aquí se examinan son principalmente Enrique Krauze, Octavio Paz, Arturo Warman, Carlos Tello Díaz, Mayté Rico y Bertrand de la Grange, Juan Pedro Viquiera, entre otros.

El último debate ("Espejo de reflexión") analiza dos productos culturales fundamentales originados del movimiento neozapatista: comunicados y fotografías. Con ello se revisa las formas en el que neozapatismo construye un sujeto cultural indígena multiidentitario, así como las dinámicas de (re)apropiación de símbolos nacionales y culturales para descentralizarlos como elementos subversivos. También se observa hasta qué punto el Subcomandante Marcos se convierte en un puente de comunicación, mejor dicho, en traductor, entre dos realidades en conflicto; por consecuencia, se enfatiza la hibridez del discurso marquista influenciado por distintas cosmovisiones que trata de ser entendido por los indígenas y los que no lo son.

La problemática de la objetivación y subjetivación del indígena es un asunto complejo que requiere de un acercamiento teórico desde distintas perspectivas de las ciencias sociales y las humanidades. Lógicamente es insuficiente analizar esta situación sólo a través de uno de tantos movimientos indígenas que existen en México y Latinoamérica, los cuales han seguido rutas que en ocasiones son diametralmente opuestas. Por si fuera poco, es doblemente complicado estudiar un fenómeno social que aún sigue escribiendo su historia. ¿Por qué hacer este análisis del sujeto cultural indígena a la luz del neozapatismo y no de alguna otra expresión de resistencia indígena? Son varias las razones y ninguna es más importante que la otra: la gran atención pública nacional e internacional que acaparó este movimiento; la movilización solidaria en distintos frentes sociales que desencadenó; la competencia que este movimiento emprende por los símbolos patrios que la historia nacional monopoliza como institución de estado; su transformación de una revuelta armada a un movimiento de conciencia, entre otras. No obstante, la razón principal se encuentra en el hecho de que el neozapatismo ha sido quizás el primer movimiento social indígena que, por medio de una estrategia de comunicación suficientemente eficiente como para evitar su exterminio, ha logrado rebasar planteamientos meramente locales, para en su lugar construir un espacio de *agencia pansubjetiva*.

Sin embargo, se puede culpar al neozapatismo de haber impuesto un estilo de "guerrilla social" que ha sido hábilmente manipulada por el gobierno mexicano para establecer un patrón de movimientos "buenos" y "malos" (Guerrero-Chiprés, 2004); es decir, ha sido utilizado como "canon inocuo" de resistencia que justifica la represión de grupos que no actúan como ellos. Esto afecta, sin duda, a movimientos que utilizan métodos más radicales o que no cuentan con una estrategia de comunicación que impacte a la opinión pública, quedando vulnerables ante la represión gubernamental. De hecho el propio EZLN también ha visto mermada su capacidad de convocatoria, ya sea por ese racismo interno y conservadurismo presente en los imaginarios sociales en México, por el desgaste que han sufrido por los constantes embates paramilitares en su contra y la difícil situación que aún impera para los habitantes de las zonas de influencia del movimiento, o por el distanciamiento de la Comandancia Zapatista con actores políticos de oposición e intelectuales de izquierda, o bien debido al poco interés generacional y el abandono mediático. Por ejemplo, su apoyo no fue suficiente como para evitar la represión policiaca que sufrió el movimiento social originado en San Salvador Atenco. De manera desafortunada, la presencia neozapatista que años antes en el *Zapatour* prendía un mensaje esperanzador para los movimientos sociales enfrentados a diversas formas de injusticia, no fue suficiente como para evitar el terrorismo gubernamental aplicado por el gobierno federal de Vicente Fox ni el estatal de Enrique Peña Nieto, siendo este último un personaje obscuro para quien la ley resulta ser un asunto discrecional. Sin embargo, esto está más allá del control del movimiento, y sus lecciones no deben ser subestimadas ni mucho menos abandonadas, ya que su vigencia sobrepasa al neozapatismo *per se*.

Por tanto, la producción cultural del EZLN, su estrategia de movilización social, su apartidismo, pero sobre todo su apuesta por la apertura de espacios de discusión públicos para grupos no privilegiados, son elementos que, por decir lo menos, son atendibles para el desarrollo y conformación de una democracia plena en el país. El proyecto mismo del neozapatismo ha sido rebasado por su potencialidad: más allá de que el movimiento se exhauste, e incluso que desaparezca, las lecciones de democracia participativa que han impuesto le han abierto la puerta de la discusión pública a actores sociales que tradicionalmente habían sido relegados del proyecto de nación, o peor aún, por quienes se hablaba sin ellos pronunciar su voz. Es por ello que resulta esencial estudiar este movimiento, siendo también objetivo de esta disertación contribuir al entendimiento de uno de los fenómenos sociales más importantes de los últimos 25 años, no sólo en México, sino en el mundo.

1ª Parte
Dominación.
Causas y síntomas de la subjetivación indígena.

PRIMER DEBATE
ESPEJO HISTÓRICO.
Cinco siglos de *de-terminación* del sujeto cultural indígena en México: de la Conquista al Nacionalismo Revolucionario.

Así se prueba que los indios son inferiores (Según los conquistadores de los siglos dieciséis y diecisiete)

¿Se suicidan los indios de las islas del mar Caribe? *Porque son holgazanes y se niegan a trabajar.*

¿Andan desnudos, como si todo el cuerpo fuera cara? *Porque los salvajes no tienen vergüenza.*

¿Ignoran el derecho de propiedad, y comparten todo, y carecen de afán de riqueza? *Porque son más parientes del mono que del hombre.*

¿Se bañan con sospechosa frecuencia? *Porque se parecen a los herejes de la secta de Mahoma, que bien arden en los fuegos de la Inquisición.*

¿Creen en los sueños y obedecen a sus voces? *Por influencia de Satán, o por pura estupidez.*

¿Es libre la homosexualidad? ¿La virginidad no tiene importancia alguna? *Porque son promiscuos y viven en la antesala del infierno.*

¿Jamás golpean a los niños, y los dejan andar libres? *Porque son incapaces de castigo y doctrina.*

¿Comen cuando tienen hambre, y no cuando es hora de comer? *Porque son incapaces de dominar sus instintos.*

¿Adoran a la naturaleza, a la que tienen por madre, y creen que ella es sagrada? *Porque son incapaces de religión y sólo pueden profesar la idolatría.*

Eduardo Galeano, *Patas arriba. La escuela del mundo al revés.*

Introducción.

Una de las causas principales del levantamiento indígena en Chiapas en 1994, ha sido la falta de reconocimiento político que pueda abrir las puertas de la participación pública de las comunidades indígenas en el debate de su propia condición, así como del papel que estas mismas comunidades tengan dentro de la agenda nacional. Esta lucha por influir en las decisiones políticas y económicas del país es sin duda una potencialidad social que debería, en teoría, estar legitimada para todos los grupos pertenecientes a un entorno nacional que sintieran que existe un sistema al cual pertenecen, pero que no los incluye como actores activos, sino como meros sujetos pasivos a los que se les imponen formulas legislativas con posibilidades restringidas o nulas de disensión.

Ante esta circunstancia, es preciso hacer un rastreo histórico que permita mostrar cómo comenzó la germinación de una opresión endémica que aún continúa colándose en ideologías modernas, y que por consecuencia, bloquea la igualdad de condiciones para los actores indígenas en la participación pública. Los ecos de la objetivación a la que fueron sometidos estos pueblos en el siglo XVI aún se siguen escuchando en el siglo XXI. Por tanto, como condición previa a estrategias de reconocimiento político y de apertura de esferas públicas, se requiere una serie de exploraciones históricas y culturales que muestren los entramados ideológicos que dificultan, por su indiferencia y prejuicio contra los pueblos indios, la posibilidad de incorporar visiones alternas de nación. La primera de dichas exploraciones, la histórica, se lleva a cabo en este Primer

Debate, mientras que la segunda, la exploración cultural en términos de la identidad nacional, se realiza en el siguiente capítulo.

Otro aspecto que también hay que recordar, es que la democracia también está sujeta a patrones ideológicos que la conminan a ser interpretada a partir de discursos que van elaborando un proceso selectivo, que sólo contempla para sí a un tipo de ciudadano, mientras que a otros los conmina a mantenerse al margen de las ideas de libertad, igualdad y fraternidad. Lo sociopolítico se vuelve rehén de fuerzas históricas que siguen arrastrando ideologías de discriminación, que cíclicamente producen tensiones sociales, y las cuales pueden llegar a manifestarse en desafortunados hechos de violencia.

La rebelión armada del EZLN es una más de estas expresiones de coraje histórico que encuentra, en la pobreza y la marginación de sus protagonistas, el campo fértil de la insurgencia. Las doctrinas y discursos revolucionarios jamás tendrían eco sin este campo de desolación social: de la opresión parte toda filosofía de resistencia con nombres variables, pero con justificaciones comunes. Más allá de las doctrinas, lo que persiste es una urgente necesidad de justicia equilibrada que no ha sido debidamente atendida, en donde la insurrección no necesariamente termina en la disolución de los elementos de dominación, sino que meramente es la expresión de un estallido social en donde las consecuencias serán indeterminadas. Así pues, la valoración histórica que tenga el levantamiento indígena neozapatista está más allá del momento mismo de la insurrección, así como de sus propios alcances: se encuentra en un espectro mucho más amplio que lleva a siglos de hegemonía eurocéntrica del cual no se acaba de salir. Se encuentra enjaulado en un proceso histórico que se ubica incluso fuera de las propias fronteras temporales, geográficas y culturales del movimiento. Por ello, parafraseando a Fernand Braudel (1953), la historia se encuentra conectada con un sinnúmero de eventos que deben de observarse desde un horizonte mucho más amplio, yendo al pasado remoto del que se desprenden, analizando las fuerzas económicas y políticas que los determinan, así como la conformación de sí mismos como una pieza más del rompecabezas histórico. Por tanto, ver al neozapatismo sólo como una insurrección en 1994 con consecuencias en el México contemporáneo, es un despropósito al dejar de tomar en cuenta una serie de determinaciones históricas con las que cobra sentido.

La historia funge como olla de presión en la que las distintas sociedades humanas manifiestan sus propias percepciones y apropiaciones de la realidad, así como éstas mismas chocan y se hibridan en una vorágine ideológica que va desatando fuerzas hegemónicas, privilegiando a algunos y oprimiendo a otros. La historia misma es rehén de su propia *historicidad*: su temporalidad la define y puede hacer de lo glorioso de una generación lo efímero de la siguiente. El discurso histórico, como decía Michel Foucault (2002), es "un dispositivo del saber y poder que, precisamente, en cuanto táctica, puede transferirse y se convierte, en última instancia, en la ley de formación de un saber y, al mismo tiempo, en la forma común a la batalla política" (p. 175). Todo estará definido por aquellos discursos que van determinando cada época, los cuales operan a través de fuerzas ideológicas que surgen a partir de relaciones de poder que justifican, por ejemplo, el ensalzamiento o desvanecimiento de los miembros del panteón de la patria.

La forma en que una generación escribe su pasado nos dice mucho de ella misma, por lo que la crónica histórica es también una radiografía del tejido ideológico presente en una época. Por ello, tiene razón Miguel León-Portilla (2006) cuando dice que el historiador se constituye como un *inventor* de la significación, ya que toda

narración histórica es también una construcción ideológica: la secuencia de eventos, la profundidad reflexiva en ciertos pasajes, la discriminación de sucesos, el uso de ciertas fuentes, etcétera, mostrará contextos sociales, políticos, económicos y culturales propios del momento histórico: son parte de dinámicas inestables que cambian de época en época. Asimismo, una cosa será la historia oficial y otra la historia crítica: en la primera se siguen una serie de convencionalismos propagandísticos que le dan sentido al concepto de nación que se quiere construir, y que legitiman a los discursos dominantes. La segunda es determinada por el trabajo arduo y crítico del historiador, que intenta en lo posible alejarse de los mitos para adentrarse en la cruda realidad del hecho mismo, fuera de sus ornamentos gloriosos o lecciones nacionalistas. La historia crítica es impopular por su falta de glamour, y su ejercicio puede incluso verse como un pecado y una traición en contra de la patria. Pero al final de cuentas, es la única fuente que intenta acercarse al entendimiento de un hecho con respecto a todas las variables que lo originaron y las consecuencias que desarrolló.

Parece conveniente insistir en que la interpretación de la historia como narración se determina por tres elementos ideológicos/comunicativos: el suceso mismo, la narración del suceso y el receptor. El primero, será el hecho mismo que guarda un lugar en la memoria histórica de cierta comunidad humana, incluyendo la mitificación que lo rodea. Por otro lado, el segundo y el tercer elementos serán definidos por la comprensión o el conocimiento del mundo (*Weltanschauung*), que determina tanto al historiador/narrador como al receptor. Es decir, la historia tendrá una objetividad inestable temporalmente fijada por los contextos que la van interpretando. Ahora bien, en lo que se denomina como "historia oficial", se incorpora un importantísimo ingrediente intrínseco: la búsqueda de una unidad identitaria, o dicho de otra manera, la enseñanza de dicha historia se desprende de aparatos ideológicos de estado que van definiendo el proyecto de nación que se quiere edificar. Esta unidad busca hacer de la identidad nacional el génesis y el *leitmotiv* de la patria. Es decir, lo cultural se convierte en una prioridad política.

En este debate se examinarán ciertos momentos históricos o épocas que definen en mucho la forma en que se ha determinado, y se sigue haciendo, al indígena en México. En este acercamiento histórico se presentan ideas y doctrinas que han ido construyendo diversas dinámicas de representación de los pueblos indígenas, que van desde el encuentro con los europeos en el siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XX (i.e. de la Conquista hasta la instauración del nacionalismo revolucionario). El sistema de prejuicios emanado de la Conquista y la Colonia, así como los dolores de parto de la nación en los siglos XIX y el XX, se han prolongado hasta hoy, siendo la marginalidad e insurrección de las poblaciones indígenas el más claro símbolo de que aún falta un gran camino para lograr la cohesión nacional, camino que ni siquiera vislumbra la posibilidad de una conclusión.

Al sujeto cultural indígena se le ha *determinado* históricamente a través de ideologías exóticas a su realidad, por lo que también se le ha *terminado* como individuo con particularidades y elementos culturales diversos, es decir, se le *de-termina* dándole definiciones únicas fuera de ellos mismos, y con ello se prepara el camino para el etnocidio: las definiciones externas han convertido a los *indígenas* en *indígena*, en donde el concepto de *indio* domina a la diversidad étnica, lo que provoca que su pluralidad se simplifique en singularidad. La disección histórica del cuerpo del sujeto cultural

indígena que se hace en este capítulo intenta dar testimonio de lo problemático que resulta la construcción de significado, cuando discursos hegemónicos monopolizan y abrevian los patrones con que se debe leer y entender la historia.

El *des-encuentro* histórico y el inicio del síntoma.

A partir del siglo XVI, Europa se convertiría súbitamente en lo viejo pero vigente, en el espacio doctrinal exclusivo de la civilización y por ende centro totalitario del pasado histórico de la humanidad, de donde emanaban los paradigmas que buscaban interpretar al mundo del pasado, presente y futuro. El llamado descubrimiento de América resultó más bien, en todo caso, en la invención de la conciencia europea. Europa se preparaba para ser en el siglo XVI, por primera vez, el centro de un nuevo sistema mundial, cuya llegada a América le daba la ventaja competitiva definitiva con respecto a los centros mundiales anteriores: los mundos Musulmán, Indio y Chino (Dussel, 2001, pp. 11-12). Su sofisticada tecnología militar, pero sobre todo sus letales enfermedades, les daría a los conquistadores europeos la ventaja bélica sobre los pueblos aborígenes de lo que llamaron América. Es correcto Ronald Wright (2003, p. 11), cuando comenta que los europeos tenían los mejores barcos, el mejor acero, las mejores armas; pero también tenían condiciones lo suficientemente desesperadas en sus países de origen como para motivar el éxodo de su población, y por medio del uso de esos materiales y tecnología, robar a otros. En todo caso, los logros de Europa eran tecnológicos, no sociales. Así pues, lo que se denomina como *descubrimiento* lo fue en un solo sentido: en el descubrimiento de Europa de sí misma. El sentimiento europeo parecía interpretar que lo anacrónico quedaba separado por el Atlántico, mientras que la refundación de Europa se llevaría a cabo en América.

Derivado de esa derrota histórica, las comunidades humanas fuera de los *centros metropolitanos* Occidentales, fueron *de-terminados* a través de dinámicas de *interpretación/representación* eurocéntrica: "existían" en tanto servían de contrario dialéctico del sujeto europeo, de donde este mismo construía su identidad por medio de su diferenciación con el Otro: la periferia era teoría no praxis; no se le estudió para ser aplicada, sino para servir de punto de referencia de la diferenciación del sujeto europeo. Ese *centro* alienó para sí el uso exclusivo de la historia, universalizando la construcción de paradigmas de conocimiento de la realidad social, política y económica del mundo. Es por eso que, como comenta Leopoldo Zea (1976), América se convirtió en "continente fuera de la historia, de la única historia que estaba dispuesto a reconocer el europeo, no poseía otra dimensión que la del futuro de ese hombre que la había descubierto y conquistado, incorporándola así a su historia" (p. 19). Edmundo O'Gorman (1958) nota asimismo que era América aquella instancia "que hizo posible, en el seno de la Cultura de Occidente, la extensión de la imagen del mundo a toda la Tierra y la del concepto de historia universal a toda la humanidad" (p. 99). A partir de ese momento, hace apenas poco más de cinco siglos, civilización y occidentalización se convirtieron en sinónimos. No fue circunstancial que en ese preciso instante también haya sido inaugurada la modernidad, pues *lo viejo* no sólo quedaba a un océano de distancia, sino también el pensamiento del mundo iba a girar condicionado por los centros de poder dominante. Lo que no cambió, como siempre, fue que la ley del más fuerte sería la que decidiera en manos de quién se encontraba el bastón de mando civilizatorio.

Civilización y violencia son términos inseparables el uno del otro. No existen en ausencia de uno de ellos: la imposición, la brutalidad y el dominio no eran aspectos que pudieran estar a discusión para el sujeto sometido. Así pues, América se convirtió en la catarsis europea por excelencia: Europa se *re-inventa* en América, y por tanto América, como invención, se define asimismo como Occidente. En ese sentido, O'Gorman agrega que

> En efecto, a la vez que se vio en América un inmenso territorio legítimamente apropiable y explotable en beneficio propio, una nueva e imprevista provincia de la Tierra que el destino tenía reservada a Europa para la prosecución de los supremos fines históricos, también se la consideró como un "mundo" de liberación y promesa, el mundo de la libertad y del futuro, La Nueva Jerusalem, una nueva Europa, en suma, que al entregar sus riquezas materiales a la vieja Europa se iba insensiblemente constituyendo en el lugar que habría de superarla como propicio que era para ensayar e implantar ideales y utopías que se consideraban irrealizables en las viejas circunstancias. (p. 89)

Por otro lado, lo que eran pueblos diversos con culturas particulares, serían reducidos a *indios*, un apelativo que ni siquiera el reconocimiento europeo del error geográfico de llegar a otra tierra que no era la India pudo borrar. Así, los aborígenes fueron condenados a ser *indios*, denominación que paradójicamente, al ser bautizados a través de los referentes del *Otro* al que podían acudir los europeos, marcaría irremediablemente la manera en que se les subjetivaría a estos pueblos por medio de dinámicas de representación ajenas a su realidad. Es por ello que esta construcción de la historia está fundada en la mitificación de Occidente como parangón inobjetable, del cual se compara y se evalúa a las demás culturas transformadas en periferia. De acuerdo a ello, Wright (2003) escribe que:

> La mayor parte de la historia, cuando ha sido digerida por la gente, se convierte en mito. El mito es el ordenamiento del pasado en patrones, reales o imaginarios, que resuenan a través de los más profundos valores y aspiraciones culturales. Los mitos crean y refuerzan arquetipos naturalizados, tan aparentemente axiomáticos, que no pueden ser cuestionados. Los mitos están tan cargados de significado que vivimos y morimos por ellos. Son mapas por los cuales las culturas navegan a través del tiempo. Aquellos vencidos por nuestra civilización [Occidental], ven como el mito del descubrimiento [de América] ha transformado crímenes históricos en íconos relucientes. Incluso, desde la óptica de Occidente, el mito del descubrimiento es tomado como cierto. (p. 4; mi traducción)

Así pues, las mencionadas dinámicas de representación comienzan en el momento mismo del *des-encuentro*. Es Cristóbal Colón quien de alguna manera inaugura el síntoma al que se sujeta el reduccionismo de la población aborigen en América como continente inventado, aquel aborigen arrancado de su identidad por medio de la incomprensión y la opresión: era salvaje, era bárbaro, por más virtudes que tuviese... ni siquiera importaban sus rasgos culturales particulares. Producto de los

tiempos, la mentalidad colonial domina en la interpretación de la realidad y se le impone al sometido. En ese sentido, Europa *interpreta* a América a través de sus propias mitologías y cosmovisión. Creó un mundo nuevo, exótico y virgen. Se descubrió incluso a sí misma. Pero sólo fue un descubrimiento para Occidente, sólo ellos creyeron su propio mito, y luego, por medio de la doctrina y las armas, expandirían esta enfermedad vital, esta esquizofrenia ideológica: América erá un fantasma, era un espejismo, una invención, que solo podía ser vista con ojos eurocéntricos. Para los aborígenes no existió nada de eso: era su mundo, su territorio, su espacio. Pero la historia la escriben los vencederos, y la esquizofrenia se extendió.

Cristóbal Colón estaba convencido de haber llegado a la India, e interpretaba todo lo que veía, a decir de su Diario, a partir de la imaginaria cultivada por los relatos de Marco Polo. Tenía una percepción del salvaje que poco ha cambiado desde entonces: las definiciones de Herodoto (siglo V a. C.) en torno a los "bárbaros" que rodeaban a la "civilizada" Grecia (Hulme, 1995, p. 368). La palabra bárbaro se deriva de aquella supuesta incapacidad de algunos grupos humanos de poseer una estructura formal de lenguaje ("bar-bar" era lo que los griegos creían escuchar de grupos extranjeros a los que no entendían). Este prejuicio griego, basado en la ignorancia en el conocimiento del Otro, junto con la posición Aristotélica del siglo IV a.C. de que hay grupos humanos inferiores que por naturaleza nacen para ser esclavizados, sería el mismo que varios conquistadores aplicarían a los nativos de América, haciendo quizás alguna excepción en el caso de Aztecas e Incas. Los conquistadores habrían de darles la categoría de "civilización" a ambos principalmente debido a dos razones: por un lado, debido a que poseían lo que eurocentricamente se consideraba como tal, y por el otro, se necesitaba a un enemigo de altura para llenar de bravura y valentía las páginas de la Conquista, y así justificar las formas bélicas utilizadas y la expropiación de territorios. Los signos de civilización que los españoles vieron en estos pueblos fueron los siguientes: un sistema de instituciones políticas y sociales organizadas, un sistema religioso (aunque considerado pagano), una memoria histórica, pero sobre todo, su habilidad arquitectónica que los había llevado a construir "ciudades", la mejor evidencia de "civilización" que los europeos podrían observar. En este sentido, y regresando al mundo clásico mediterráneo, tanto griegos como romanos construirían el concepto de civilización a través de la percepción material de la ciudad, aquellas *urbs* como las llamarían los romanos, es decir, el lugar donde ciudadanos/civiles eran gobernados por leyes e instituciones centralizadas. Por tanto, toda *civilización* (geográficamente representada por medio de la ciudad: *civitas*) es el sitio ideológico que separa a los civiles (*civis*) de los bárbaros, concepto que irremediablemente conduce al de "pagano". Pagano se deriva de *paganus*, que significa morador campirano (*pagus* a su vez significa tierra de cultivo, con clara alusión al campo, es decir, el área geográfica ajena a la *civitas*), y que como sujeto periférico del centro de *civilización* (i.e. la ciudad), resulta ser inculto e incluso idólatra. Estas mismas prácticas de exclusión ante lo *diferente/Otro* son asimismo perceptibles en las más diversas culturas. Por ejemplo, la China Imperial de los siglos XIV y XV, y el Japón de los siglos XVI y XVII, consideraban bárbaros a los europeos. En Mesoamérica, por su lado, a las tribus del norte se les tildaba también de lo mismo, llegando a homologarlos de manera prejuiciosa bajo el nombre genérico de chichimecas (que significa algo así como hombres del linaje del perro).

Ahora bien, volviendo a Colón, el diario de su primer viaje iba a sentar un precedente que nunca dejaría el prejuicio y la ignorancia discriminante de los discursos emanados de la Conquista, los cuales aún continúan teniendo una desafortunada vigencia, creando mitologías del buen salvaje y el bárbaro en América. Por un lado, Colón (1989) describía a un grupo de nativos como gente "muy mansa y muy temerosa, desnuda como dicho tengo, sin armas y sin ley" (p. 77), para los cuales se reservaba la redención por medio de la conversión al cristianismo:

> "Tengo por dicho, Serennísimos Príncipes", dice aquí el Almirante, "que sabiendo la lengua dispuesta suya personas devotas religiosas, que luego todos se tornarían cristianos, y así espero en Nuestro Señor que Vuestras Altezas se determinarán a ello con mucha diligencia para tornar a la iglesia tan grandes pueblos, y las convertirán, así como an destruido aquellos que no quisieron confesar el Padre y el Hijo y el Espíritu Sancto." (p. 79)

En el párrafo anterior es sumamente difícil distinguir dónde termina el autor y dónde comienza el copista, es decir, la línea que separa los comentarios de Colón y las interpretaciones y adiciones que incluyó Bartolomé de Las Casas al transcribir los famosos *Diarios*. Desafortunadamente, eso queda en el terreno de la especulación. Sin embargo, no deja de llamar la atención el sospechoso matiz lascasiano del párrafo citado, notorio en la descripción de la supuesta capacidad de conversión incondicional mostrada por estos aborígenes. Por otro lado, los relatos sobre los aborígenes a los que se hace referencia, seguramente taínos, derivaron una serie de representaciones del Buen Salvaje en América, las cuales darían material para las más variadas interpretaciones teológicas sobre los orígenes edénicos (i.e. prehistóricos) de estos individuos.

Por otro lado, la imagen del bárbaro sanguinario y antropófago, que sería lo que justificaría a varios conquistadores para llevar a cabo verdaderas limpiezas étnicas, también se presenta en varios pasajes de los *Diarios*. Aquí lo que queda claro es que Cristóbal Colón nunca vio a los supuestos antropófagos, sólo sabía de ellos por medio de los "indios mansos" que le acompañaban. En los Diarios de Colón se sostiene que el Almirante se pudo comunicar en menos de dos meses con estos nativos, tal como dice en la entrada del 11 de diciembre de 1492: "Cada día entendemos más a estos indios y ellos a nosotros" (p. 105). Incluso, éste comienza a utilizar a dichos indígenas como intérpretes para comunicarse con otros grupos distintos que habitaban el área, lo que invita a especular que más que informaciones de campo indígenas, Colón interpretaba lo que él creía entender de acuerdo a su propio "molde" ideológico construido a partir de su horizonte eurocéntrico.

Los bárbaros a los que se hacía referencia, si creemos la interpretación de Colón, que tanto alimentaría a la imaginación de novelistas del siglo XVII y posteriores, como Daniel Defoe, eran seres casi míticos que resultaban ser la desolación de esos pueblos. Colón creyó que se referían a la gente del Gran Can, haciendo clara alusión una vez más a los relatos de Marco Polo. De una extraña mezcla de esta terminología y del nombre de estos nativos, los *caribs*, que se suponían antropófagos, surgiría la palabra "caníbal". Colón anotaría en su diario:

> Toda la gente que hasta oy a hallado diz que tiene grandísimo temor de los de Caniba o Canima, y dizen que biven en esta isla de Bohío, la cual debe de ser muy grande, según le parece, y cree que van a tomar a aquellos a sus tierras y a sus casas, como sean muy cobardes y no saber de armas; y a esta causa le parece que aquellos indios que traía no suelen poblarse a la costa del mar, por ser vezinos a esta tierra, los cuales diz que después que le vieron tomar la buelta d'esta tierra no podían hablar, temiendo que los avían de comer, y no les podía quitar el temor, y dezían que no tenían sino un ojo y la cara de perro. (p. 91)

Ese supuesto grupo de los Caniba "que deve ser muy vezino; y terná navíos y vernán a captivarlos [a los indios "no antropófagos"] y como no buelven, creen que se los han comido" (p. 105), seguiría alimentando la imaginación de los europeos, quienes hicieron uso de esos informes para adjudicarlos a cuantos grupos indígenas consideraban como enemigos, y con ello justificar la guerra para detener y evitar esas "barbaridades". Si bien hay testimonios de actos ritualistas al respecto, aparte de la bien conocida práctica de sacrificios humanos y Guerras Floridas que llevaban a cabo los mexicas, parecía que cuando se trataba de denostar y calificar de antropófago a los diversos grupos indígenas no existían las distinciones. Las guerras europeas mataban a los enemigos en el campo de batalla. Los aztecas los capturaban vivos y los ofrecían en sacrificio. El resultado era el mismo, los medios distintos. Es notable que incluso, defensores de aquellos "salvajes", creadores del mito del Buen Salvaje, llegaban a debatir en torno de algo que jamás habían sido testigos, como sucede en el caso de Michel de Montaigne, que justifica las supuestas prácticas antropófagas de algunos indígenas, al mismo tiempo que critica las prácticas propias de tortura a las que los europeos exponían a los "indios rebeldes". Montaigne (1935, original 1580) lo diría así:

> No estoy muy seguro de que debamos enfatizar el barbarismo de estos actos [la antropofagia] en tanto que mientras juzgamos sus errores [de los indígenas], somos ciegos a los de nosotros. Creo que hay más barbarismo en comer a un hombre vivo que a un muerto, en atormentarlo y torturarlo cuando aún tiene consciencia, en rostizarlo en partes y darle sus trozos a los perros y a los cerdos, que en rostizarlo y comerlo una vez que está muerto...Podríamos llamarlos bárbaros con respecto a las reglas de la razón, pero no con respecto a nosotros mismo, que los sobrepasamos en todos los tipos de barbarismo (pp. 209-210; mi traducción).

En este sentido, más que analizar étnicamente a los pueblos de América, Montaigne analizó a la sociedad europea, llevando a cabo un estilo de psicoterapia cultural autoreflexiva. Así pues, los intereses detrás de la idealización del salvaje por parte de Montaigne fueron "casi siempre aquellos de Europa, de ahí su necesidad de situar a un grupo de extraños en un nivel de idealización y estándares 'naturales' para censurar al materialismo, la corrupción y la injusticia europea" (Muthu, 2003, p. 67; mi traducción). De acuerdo con Sankar Muthu (2003), Montaigne es frecuentemente interpretado como "un ingenioso intento de complicar a la propia idea de salvajismo, retando a la idea de que los amerindios son salvajes en un sentido peyorativo". Por tanto, Montaigne intentó explorar otras connotaciones del término "salvaje" para mostrar que

"aquellos europeos que se han alterado a sí mismos y a sus ambientes son, de hecho, salvajes artificiales, más que naturalmente puros" (p. 12; mi traducción).

Es decir, los escritos de Montaigne toman a los nativos americanos como causa y justificación de la crítica en contra de los poderes políticos, en concreto contra la monarquía. Su objetivo parece que nunca fue promover un sentido estricto de tolerancia cultural y respeto a los usos y costumbres indígenas, sino forjar un mundo utópico, con valores etnocéntricos, que sirviera de guía en contra de los excesos y vicios que él observaba en la Europa de su tiempo. Este mismo sentimiento, así como la euforia de haber encontrado un "nuevo" continente, había llevado décadas antes a Thomas More a forjar su gran obra *Utopia*, escrita en 1516, la cual representa precisamente la necesidad de una refundación europea y el cuestionamiento abierto a formas políticas y sociales. Sin duda, tanto la obra de More, así como las crónicas de Bartolomé de las Casas, tendrían un gran impacto en las ideas que Montaigne desarrolló en sus *Ensayos* en 1580. Hayden White (1985) es claro comentando este punto, cuando nota que la idea del Buen Salvaje es usada "no para dignificar al nativo, sino para cuestionar a la idea de nobleza en sí misma... [E]l concepto de Buen Salvaje representa a la etapa irónica en la evolución del tema del Salvaje (*Wild Man*) en el pensamiento europeo" (p. 191, mi traducción).

De esa manera, la dicotomía polarizada de representación aborigen (i.e. bárbaro o buen salvaje), derivó en apasionados debates sobre la "naturaleza" de los indígenas, así como la justificación o la condena en las formas en las que se llevó a cabo la invasión de estos pueblos. En el caso de las crónicas de la Conquista de México, así como aquellas de la Colonia, es claramente expuesta dicha dicotomía, en la cual al indígena (ya en singular), o se le observa como sujeto inicuo (el bárbaro, y por tanto justificada la guerra que se les hace a estos pueblos, así como su posterior explotación), o se le vislumbra como sujeto inocuo (el salvaje, justificando su protección por medio de la evangelización). De acuerdo con ello, Foucault establece una diferencia clara entre ambos espectros de esta mitología:

> El bárbaro se opone al salvaje; ¿pero de qué manera? En principio, en lo siguiente: en el fondo, el salvaje siempre lo es en el salvajismo, con otros salvajes; desde el momento en que hay una relación de tipo social, deja de serlo. En cambio, el bárbaro es alguien que no se comprende y no se caracteriza, que no puede definirse sino con respecto a una civilización, fuera de la cual se encuentra. No hay bárbaro si en alguna parte no hay un punto de civilización con respecto al cual aquél es exterior y contra el que combate. Un punto de civilización –que el bárbaro desprecia y envidia- con respecto al cual el bárbaro está en una relación de hostilidad y guerra permanente. No hay bárbaro sin una civilización que procure destruir y apropiarse... A diferencia del salvaje, el bárbaro no se asienta en un fondo de naturaleza al que pertenece. Sólo surge contra un fondo de civilización y choca con él. (2002, pp. 181-182)

Ahora bien, el sometimiento de los aborígenes estaba justificado por un fin mayor: la expansión y el resguardo de la "civilización". Así, el proyecto civilizatorio colonizador expandiría sus tentáculos doctrinales a través de los siglos: el *manifest destiny*, la *mission civilisatrice*, y el *white's man burden*, son sólo algunos ejemplos de

ideologías hermanadas en el etnocentrismo y por el desprecio hacia el *Otro*. Por ello, basados en sus propios horizontes ideológicos, los conquistadores no tenían problemas en encontrar alivio a las contradicciones de la invasión, sobre todo a aquellas emanadas de perspectivas teológicas: someter a los bárbaros era una obligación para preservar a la fe divina y a la civilización *per se*. Por ello, para personajes como Fray Toribio de Motolinía la doctrina de la fe resultaba ser la más importante de las misiones de los españoles en América. No obstante también se convirtió en instrumento de vigilancia que buscaba terminar con cualquier acto de disidencia doctrinal. Por ejemplo, Motolinía (1914, original 1536) escribía que las generaciones de niños criados por los frailes durante los primeros años de la Colonia en México, "salieron muy bonitos y muy hábiles, y tomaban tan bien la doctrina, que enseñaban a muchos otros; y además ayudaban mucho, porque descubrían a los frailes los ritos e idolatrías, y muchos secretos de las ceremonias de sus padres; lo cual era muy gran materia para confundir y desvanecer sus errores y ceguedad en que estaban" (p. 20). Así pues, adoctrinar a los salvajes era cumplir con su deber de hacer valer la palabra de Dios y engrandecer al reino de los cielos en la Tierra… así como una forma de someterlos. De esta manera, *el indio* fue salvaje o bárbaro según convenía a los intereses ideológicos y a la tranquilidad de conciencias de los colonizadores. No obstante, en cualquiera de los casos, la respuesta al encuentro de distintas culturas en América fue distinguida por el uso de la violencia: física y epistémica, es decir, por medio de la opresión en el primer caso, y por medio de las dinámicas de subjetivación y representación en el segundo.

Al igual que el concepto de civilización, los términos de bárbaro y salvaje se han definido siempre a través de convencionalismos. En todo caso, el indígena subjetivado bajo dichas denominaciones siempre resulta ser, para la mente Occidental, un ser prehistórico. Aquí no hay pensamiento crítico que medie, sólo una serie de supuestos que se consideran como juicios de verdad. Al respecto, White (1985) apunta que el mito del Salvaje está fundado en patrones de representación que física e ideológicamente se basan en lo que se percibe como lo diferente a mi mismo. Así pues, este mito funciona como una "proyección de deseos y ansiedades reprimidas, como un modo de pensamiento en el cual la distinción entre los mundos físicos y mentales se ha disuelto" (p. 154; mi traducción). Las ficciones de las que emanan el salvaje y el bárbaro provienen de una imaginería que insiste en entender al Otro desde una perspectiva ajena a él mismo, es decir, no es ese sujeto diferente al Yo al que se le está tratando de definir, es el Yo mismo el que se está definiendo a través de su contrario: son atributos construidos a partir de un horizonte ideológico que le es familiar al Yo, pero que obstruye a la comprensión de lo que es el Otro. Esa ceguera maniquea provocó y lo sigue haciendo, graves distorsiones con respecto a aquellos pueblos indígenas que fueron sometidos.

La refundación de España en América: las polémicas de subjetivación del indígena en la Nueva España.

España se convirtió en imperio cuando apenas intentaba convertirse en nación. Y eso parece que fue un grave error: su dominio fue efímero y las grandes fortunas que acumuló de la Conquista beneficiaron mucho más a sus enemigos continentales que a sí misma. Colón se encontraría con los Reyes Católicos en Granada antes de zarpar a su aventura a la India, sin pensar que llegaría a otro lugar. Ahí en Granada, se culminaba la

capitulación de los árabes que por casi ocho siglos habitaron al-Andalus, por lo que a una guerra de supuesta reconquista le siguió inmediatamente una de conquista. En ambos casos, los Reyes Católicos le arrebatarían a poblaciones enteras las tierras en las que habían florecido distintas culturas, y en América como en Europa, se entenderían a estos conflictos desde una óptica teológica de lucha contra los infieles. Indígenas, árabes y judíos cupieron en un mismo molde que los condenaba al exterminio o a la conversión.

España dio un retroceso histórico sin precedentes fruto del fundamentalismo cristiano: lo que de alguna manera se presentaba como un potencial espacio multicultural e intelectual en medio de la Europa oscurantista, terminó siendo destrozado por el fanatismo religioso. Las ciencias, la filosofía y las artes desarrolladas por mentes tan finas como las de Averroes y Maimónides, acabaron sucumbiendo a la primacía militar de los ejércitos católicos. La hegemonía católica, por medio del fervor fundamentalista de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, engendró a una nación llena de contradicciones. La monarquía se encargaría de darle su medioevo a España durante el inicio mismo de la modernidad, la cual sería paradójicamente inaugurada en 1492 y tiene como su primer centro de poder a Sevilla, que lo fuera también de la España árabe. Como bien lo recuerda Enrique Dussel (2001), España fue, sin lugar a dudas, el primer estado moderno del mundo occidental (pp. 3-12). Así pues, en ese momento, España se debate entre ideologías medievales y modernas que la iban a perseguir en su aventura imperial.

Estas contradicciones llegaron a la Nueva España, lo cual fue heredado posteriormente a los criollos que la habitaron, quienes a su vez, construirían una identidad propia todavía más llena de contradicciones: con el paso del tiempo la identidad indígena resultó ser apropiada como icono diferenciador de la identidad nacional de los americanos con respecto a *la península,* a diferencia de lo que sucedió con el moro y el sefardí en España, pero igualmente fue oprimido en su vida material y espiritual.

La Conquista se da en dos vertientes fuertemente unidas: el adoctrinamiento espiritual por un lado, y la dominación militar por el otro. La espada y la cruz nunca fueron más similares. La experiencia de los evangelizadores en México fue diversa e incluso contradictoria en algunos de ellos. Grandes cronistas como Bernardino de Sahagún sería un ejemplo de esto: en 1590 escribe su *Historia general de las cosas de Nueva España*, convirtiéndose en uno de los más importantes y valiosos documentos de crónica proveniente de fuentes indígenas. No obstante, como producto de su época, Sahagún se debate en una dualidad ideológica con respecto al indígena: de la misma manera en que reconoce las virtudes estos individuos en algunas de sus prácticas, tales como el respeto por los ancianos, la humildad y la fidelidad conyugal, por el otro lado los condena en sus usos y costumbres religiosos:

> Vosotros, los habitantes de esta Nueva España, que sois mexicanos tlaxcaltecas, y los que habitáis en la tierra de Mechuacan, y todos los demás indios, de estas Indias Occidentales, sabed: que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría en que os dejaron vuestros antepasados, como está claro por vuestras escrituras y pinturas y ritos idolátricos es que habéis vivido hasta ahora. Pues oíd ahora con atención, y atended con diligencia la misericordia que Nuestro Señor os ha hecho, por su sola creencia, en que os ha enviado la lumbre

> de la fe católica, para que conozcáis que Él sólo es verdadero Dios, Creador y Redentor, el cual sólo rige todo el mundo; y sabed, que los errores en que habéis vivido todo el tiempo pasado, os tiene ciegos y engañados; y para que entendáis la luz que os ha venido, conviene que creáis y con toda voluntad recibáis lo que aquí está escrito, que son palabras de Dios, las cuales os envía vuestro rey y señor que está en España y el vicario de Dios, Santo Padre, que está en Roma, y esto es para que nos escapéis de las manos del diablo en que habéis vivido hasta ahora, y vayáis a reinar con Dios en el cielo. (citado en Villoro, 1950, p. 30)

Así pues, el indígena en América era el ser puro y el demoníaco al mismo tiempo, y esa dicotomía lo vendría a estigmatizar en los cinco siglos subsecuentes. Asimismo, el indígena fue el sujeto a discusión que de alguna u otra manera iría definiendo las luchas de poder en España. El papel de los españoles en estas tierras los pondría a reflexionar sobre su propia actuación y proyecto civilizatorio. Por un lado, la búsqueda de justificaciones a las barbaries cometidas, y por otro, la denuncia y la urgente necesidad de proteger a estas poblaciones, llevaron a acalorados debates que enfrentaban a teólogos, militares y políticos. En una primera etapa, las crónicas de los conquistadores y de los religiosos que les acompañaban, se distinguieron sobre todo por el afán épico de destacar el valor, la astucia y la audacia con las que se enfrentaban a los peligros del "Nuevo Mundo". Nuevamente los europeos echaron mano de su propio horizonte histórico y no tardaron en escribir estos relatos al estilo de las novelas de caballería que los españoles traían consigo en sus embarcaciones, y crear un escenario de Cruzadas en el paisaje americano: las grandes batallas, las tierras exóticas, los seres fantásticos, los enemigos bestiales y la gran fe de los Conquistadores tenía en las aventuras de Rodrigo Díaz de Vivar, o en personajes de ficción como Amadís de Gaula, toda una gama de modelos para narrar sus vivencias. No hay que olvidar que la imprenta se introduce en España hacia finales del siglo XV, y esas historias eran sumamente populares en ese momento. Las crónicas de los conquistadores ensalzaban el derecho de tomar estas tierras para España y el dios cristiano, ya que se encontraban en manos de seres "indignos". Sin embargo, se debía también darle un lugar especial al enemigo para relatar episodios de valentía y bravura. El imperio azteca fue retratado sin regatear en absoluto en su grandiosidad, y ello provocó que más adelante prácticamente fuera monopolizada en ellos la representación del indígena dentro de la identidad nacional, tanto en los años previos que preparaban la independencia de México, como en el México independiente, punto que se revisa más adelante.

A pesar de que se mencionaban las grandes obras de las civilizaciones con las que se encontraban los españoles, al indígena le eran reprochados los actos barbáricos a los cuales los conquistadores y evangelizadores se sentían comprometidos a terminar, y de paso, convenientemente para ellos, quedarse con las tierras de estos "moros americanos", como bien pudieron ser considerados los "infieles" indígenas. En sus *Cartas de relación*, Hernán Cortés (1985, original circa 1527) justifica, al estar en la península de Yucatán, la invasión debido a los sacrificios humanos que los aborígenes hacían, lo que tachaba de "cosa horrible y abominable y digna de se punida":

> Y tengan vuestras majestades por muy cierto que según la cantidad de la tierra nos parece ser grande, *y las muchas mezquitas que tienen*, no hay año en que, en

> lo que hasta ahora hemos descubierto y visto, no maten y sacrifiquen de esta manera tres o cuatro mil ánimas. Vean vuestras reales majestades si deben evitar tan gran mal y daño, y cierto sería Dios Nuestro Señor muy servido, si por mano de vuestras reales altezas estas gentes fueran introducidas en nuestra muy santa fe católica y conmutada la devoción, fe y la esperanza que en estos sus ídolos tienen, en la divina potencia de Dios; porque es cierto que si con tanta fe, fervor y diligencia a Dios sirviesen, ellos harían muchos milagros. (p. 67; mi énfasis)

Crónicas como las de Bernal Díaz del Castillo[1], y Francisco López de Gómara[2], por mencionar sólo algunas, son otros ejemplos que al igual que las cartas de Cortés, pasan del asombro y la admiración por las culturas con que se encuentran, hasta el repudio y la repulsión de las mismas. El salvajismo al que según estos cronistas se encontraban los indígenas no les dejaban dudas de la "obligación moral" que tenían para hacerse de estas tierras. Uno de los más drásticos teólogos del periodo fue Juan Ginés de Sepúlveda (1951, original 1550), quien plenamente justificaba el uso de la violencia contra los indígenas y vanagloriaba las formas en que se llevaban a cabo la guerra en contra de ellos. Trayendo consigo mismo toda la euforia fundamentalista de la España cristiana, Sepúlveda *islamificó*, al igual que varios cronistas de la época, a la guerra de Conquista: los indígenas eran tan paganos como los moros, por tanto había que destruirlos por ser enemigos de la "fe verdadera" y aliados del diablo, pues era "justo y legítimo", comentaba Sepúlveda, "conforme a la autoridad de la Iglesia, el someter a los infieles, sobre todo a aquellos que no observan la ley natural, que consta es violada, en primer lugar, por los idólatras y por quienes no conocen a un Dios único, eterno, óptimo y máximo" (p. 47).

En su muy controversial obra *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, Sepúlveda dejó claro que interpretaba a la Conquista como una guerra divina, una nueva Cruzada, considerando a los indígenas como indignos de cualquier simpatía. Por ejemplo, presumía el espíritu militar español, en donde éstos salvaban de la crueldad de sus aliados a los vencidos de las batallas, mientras que los indígenas no mostraban en lo absoluto señales de dicha nobleza:

> Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión con la de esos hombrecillos en los que apenas se pueden encontrar restos de humanidad, que no sólo carecen de cultura, sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia, sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos consignada en sus pinturas, carecen de leyes escritas y tienen instituciones y costumbres bárbaras. Y a propósito de sus virtudes... ¿qué se va a esperar de hombres entregados a toda clase de pasiones y nefandas liviandades y no pocos dados a alimentarse de

[1] Díaz del Castillo comienza a escribir su obra hacia finales de 1560, casi cincuenta años después de que sucedieron los sucesos ahí narrados. Ante ello, resulta lógico que varios de los hechos que ahí relata se hayan alimentado más del mito en que se forjaba a Cortés y su empresa, que en hechos reales.

[2] Su obra *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés*, es publicada en 1552. Esta obra fue escrita no por medio de observación directa, sino teniendo como fuente la información proveniente de los conquistadores, incluyendo a Hernán Cortés, por lo que lo dicho allí contiene un fuerte tinte político para justificar las formas de la Conquista.

> carne humana? No creas que antes de la llegada de los españoles vivían en una paz saturniana que cantaron los poetas; al contrario, se hacían la guerra casi continuamente entre sí con tanta rabia que se consideraban nula la victoria si no saciaban su hambre prodigiosa con las carnes de sus enemigos, crueldad que entre ellos es tanto más portentosa cuanto más distan de la invencible fiereza de los Escitas, que también se alimentaban de los cuerpos humanos, siendo por lo demás tan cobardes y tímidos que apenas pueden resistir la presencia hostil de los nuestros, y muchas veces miles y miles de ellos se han dispersado huyendo como mujeres al ser derrotados por un reducido número de españoles que apenas llegaban al centenar. (p. 35)

Así pues, para Sepúlveda la llegada de los españoles había sido un bien enorme para estas tierras "plagadas" de pobladores "malévolos" e "inhumanos". Él consideraba que la creatividad e inteligencia de estos habitantes era incomparablemente inferior a la de los españoles. La actitud racista de Sepúlveda lo llevó a declarar que la apariencia de ingenio que tenían estos individuos "no es argumento de más humana prudencia, puesto que vemos cómo ciertos animalitos, como las abejas y las arañas, hacen obras que ninguna humana habilidad logra imitar" (p. 36). Incluso el saqueo español no lo consideraba como un acto vandálico, sino por el contrario, una recompensa a los grandes beneficios con que los españoles proveían a los "infieles". Según Sepúlveda, "solamente con el hierro se compensan los demás metales que los españoles toman de los bárbaros y se les devuelve con creces el beneficio", por lo que el teólogo se preguntaba, al haber los Reyes de España "ofrecido" tanto a estos pueblos, "¿con qué obsequios, con qué favores, con qué honores podrían los bárbaros devolverles beneficio igual por tantos y tan inmensos recibidos?" (p. 79). Ante tales posicionamientos, no fue ninguna coincidencia que el pensamiento de Sepúlveda haya sido puesto en circulación y fuertemente promocionado durante el Franquismo, sobre todo después de siglos de deshonra provocados por la brillante destrucción que de estos argumentos hiciera Bartolomé de las Casas. No obstante, a pesar del desprestigio que las Casas infringió en Sepúlveda, en el imaginario social colonial nunca se abandonó este tipo de sentimientos discriminantes, aspecto que ha continuado en varios sentidos hasta la fecha.

De la misma manera, Francisco López de Gómara (1979, original 1552) en su *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés*, también hace énfasis de los beneficios que la civilización trajo a los pueblos indígenas, quienes al decir del cronista, habían sido rescatados de sus costumbres aberrantes, ya que "por la misericordia de Dios son cristianos, no hay tal sacrificio ni comida de hombres. No hay ídolos ni borracheras que saquen de seso. No hay sodomía, pecado aborrecible, por todo lo cual deben mucho a los españoles que los conquistaron y los convirtieron" (p. 366). Decía López de Gómara que los españoles les dieron a los indios

> bestias de carga para que no se carguen, y de lana para que se vistan, no por necesidad, sino por honestidad, si quisieren, y de carne para que coman, que les faltaba. Mostrároles el uso del hierro y del candil, con que mejoran la vida. Hanles dado moneda para que sepan lo que compran y venden, lo que deben y tienen. Hanles enseñado latín y ciencias, que vale más que cuanta plata y oro les tomaron; porque con letras son verdaderamente hombres, y de la plata no se

> aprovechaban mucho ni todos. Así que libraron bien en ser conquistados, y mejor en ser cristiano. (p. 367).

Así pues, era preciso que dichas crónicas dibujaran a un indio ignorante con más semejanza a las bestias que a los hombres, a quien se le presentaba la oportunidad de la salvación por medio de la renuncia de su circunstancia cultural: *el indio podía vivir sólo si dejaba de serlo*. El *salvaje americano* fue subjetivado a través de dinámicas de representación emanadas del pecado y la incivilidad: desnudez, promiscuidad sexual, propiedad comunal, falta de legislación y canibalismo (Wright, 2003, pp. 187-188). Elocuentes son, por ejemplo, las crónicas de Gonzalo Fernández de Oviedo (1950, original 1526) en torno a la sexualidad. Tratando de disfrazar con machismo y fanfarronería lo que eran vejaciones a las mujeres indígenas, el cronista comenta que estas mujeres:

> comúnmente son buenas de su persona; pero también hay muchas que de grado se conceden a quien las quiere, en especial las que son principales, las cuales ellas mismas dicen que las mujeres nobles y señoras no han de negar ninguna cosa que se les pida, sino las villanas. Pero asimismo tienen respeto las tales a no mezclar con gente común, excepto si es cristiano, porque como los conocen por muy hombres, a todos los tienen por nobles comúnmente, aunque no dejan de conocer la diferencia y ventaja que hay entre los cristianos de unos a otros, en especial a los gobernadores y personas que ellas ven que mandan a los otros hombres…y por honradas se tienen mucho cuando alguno de los tales las quieren bien (pp. 121-122).

En ese sentido, fue el conservadurismo, la falta de tolerancia ante formas económicas y políticas distintas, y la importación de sus propios mitos, lo que llevó a los europeos a un estado de desconcierto total para entender a la diversidad cultural con la que se encontraban.

Ante ello, resulta lógico ver por qué los pueblos indígenas no serían reconocidos como legítimos dueños de sus riquezas y territorios, sino por el contrario, ellos mismos serían mercantilizados y vistos como mera fuerza de trabajo. En su *Historia general y natural de las Indias*, Fernández de Oviedo insiste en que la tierra americana pertenecía por derecho divino a los Reyes de España y, mostrando un etnocentrismo rayano en lo servil, comentaba que Dios "la tuvo guardada desde que la formó, para hacer a vuestra majestad universal y único monarca en el mundo" (p. 126). Así pues justificaciones nunca hicieron falta, ya que ya fuera por medio de la defensa de la doctrina cristiana o de la idea de civilización y razón, los europeos siempre encontraron la manera de encontrar excusas al saqueo e invasión. Eduardo Galeano hace una breve pero ilustrativa recopilación de la insensatez e ignorancia con que pensadores europeos representaban a los nativos de América, en los siglos posteriores a la Conquista:

> El conde de Bufón afirmaba que no se registraba en los indios, animales frígidos y débiles, "ninguna actividad del alma". El abate De Paw inventaba una América donde los indios degenerados alternaban con perros que no sabían ladrar, vacas incomestibles y camellos impotentes. La América de Voltaire, habitada por

> indios perezosos y estúpidos, tenía cerdos con el ombligo a la espalda y leones calvos y cobardes. Bacon, de Maestre, Montesquieu, Hume y Bodin se negaron a reconocer como semejantes a los "hombres degradados" del Nuevo Mundo. Hegel habló de la impotencia física y espiritual de América y dijo que los indígenas habían perecido al soplo de Europa (2002, p. 63).

El desprecio y la explotación a la que eran sometidos los pueblos indígenas provocaron una fuerte respuesta de humanistas y filósofos, muchos de ellos también religiosos, que denunciaron la brutalidad de la dominación. Esta guerra ideológica llevó incluso a España a cuestionarse a sí misma en su papel histórico. La defensa de los pueblos indígenas fue llevada a cabo por los mismos medios con los que se les dominaba: por medio de la doctrina cristiana, o más bien dicho, desde perspectivas filosóficas clásicas que se enfrentaban entre sí: No habría que olvidar que el cristianismo de occidente funda sus postulados filosóficos en fundamentos socráticos y platónicos, los cuales fueron confeccionados sobre todo por Paulo de Tarso, no por Jesucristo o sus discípulos. A los indígenas y sus circunstancias se les interpretó a través de estas lecturas, ya fuese para condenarlos o para protegerlos. El mayor defensor indígena de la época fue sin duda Fray Bartolomé de las Casas, además de algunos otros como el primer obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga. Los enfrentamientos dialécticos de las Casas con cronistas que justificaban la explotación y la invasión de los pueblos indígenas le acarreó poderosos enemigos, sobre todo de los conquistadores que ya gozaban de poder político en la Nueva España y para quienes resultaba sumamente incómoda la actitud de las Casas, quien los condenaba por la enajenación laboral a la que tenían sujetos a los indígenas. En su *Brevíssima relación de la destruyción de las Indias*, publicado en 1552, las Casas (1985) se queja amargamente ante Felipe II:

> Considerando, pues, yo (muy poderoso señor), los males y daños, perdición y jacturas...de aquellos tantos y tan grandes y tales reinos, y por mejor decir de aquel vastísimo y nuevo mundo de las Indias, concedidos y encomendados por Dios y por la iglesia a los Reyes de Castilla, para que se los rigiesen y gobernasen, convertiesen y prosperasen temporal y espiritualmente, como hombre que por cincuenta años y más de experiencia, siendo en aquellas tierras presente, los he visto cometer; que constándole a Vuestra Alteza algunas particulares hazañas dellos, no podría de contenerse de suplicar a su Majestad con instancia importuna que no conceda ni permita las que los tiranos inventaron, prosiguieron y han cometido que llaman conquistas, en las cuales (si se permitiesen) han de tornarse a hacer, pues de sí mismas (hechas en contra de esas indianas gentes, pacíficas, humildes y mansas que a nadie ofenden) son inicuas, tiránicas, y por toda ley natural, divina y humana condenadas, detestadas y malditas. (p. 66)

La actitud desafiante y rebelde de Las Casas, marcaría así a una parte de la iglesia católica mexicana que sería promotora de subversión en diferentes momentos de la historia del país: durante la Independencia, la Revolución, la rebelión cristera, hasta llegar a la teología de la liberación del siglo XX, entre otros. Ante ello, es preciso puntualizar que dentro de la iglesia también había una lucha ideológica que distanciaría

en varios episodios de la historia de México al alto clero (hispano o criollo) y al bajo (mestizo o indio). Sin embargo, las Casas concibió al indio sólo desde una perspectiva cristiana, es decir, su denuncia iba encaminada a darle el estatus incluyente de *hijos de Dios* al indígena, y por tanto sujeto de redención evangelizadora. Así, las Casas buscaba *liberar al indio sólo en los términos que el catolicismo le daba*. Su formación humanista protegía al ser humano sometido y explotado, pero lo hacía renunciar de su propia condición cultural: quizás las Casas nunca tuvo otra opción más que esa. Asimismo, la filosofía lascasiana comenzaba a cocinar un catolicismo con ciertas particularidades, lo que le otorgaba a la doctrina una identidad distintiva a la europea. Dicho de otra manera, se encontraba en construcción una iglesia mexicana con cierta autonomía, *de facto*, no *de jure*, con respecto al Vaticano, por lo que, dejando de lado la obra humanista de las Casas, aquí se observaba una lucha política por el *alma religiosa nacional*.

Al respecto, hay que señalar que también para las Casas, América era el lugar idóneo para refundar la religión, la cual se encontraba en crisis después de la Reforma Protestante que se llevaba a cabo en Europa en ese momento, y que desataría un siglo después la Guerra de los Treinta Años (1618–1648). En ese sentido, no sólo se encontraba la iglesia católica con la gran oportunidad histórica de salir de la crisis en la que estaba, sino se encontraba ante una población numerosa que podía ser adoctrinada y "salvada del pecado", y al mismo tiempo, *esa población sería la salvación de la institución eclesiástica*. Ante ello, no resulta exagerado decir que la experiencia religiosa americana influyó de manera trascendental la necesidad de renovación eclesiástica a la que se llegaría en el Concilio de Trento (1545-1563). Así pues, varios teólogos observaron a los indígenas como seres buenos e inocentes listos a engrandecer las filas del pueblo del dios cristiano. Incluso, el carácter edénico del indio fue una de las ideas más defendidas de las Casas. Era importante dejar en claro que *los pueblos indios vivían en pecado por ignorancia, no por consciencia*: un concepto socrático por antonomasia.

América pues, representaba un respiro, un nuevo comienzo, el lugar idóneo donde el catolicismo podía resolver sus diferencias y se alejaría de los "vicios" que se expandían en Europa. De hecho, las referencias teológicas en América siempre estuvieron a la orden del día, tanto en la Colonia como durante los procesos de independencia de los países latinoamericanos. Por ejemplo, el peruano Antonio de Calancha escribía en 1639 en su *Crónica Moralizada* que el Nuevo Mundo era el paraíso y que Santo Tomás había predicado en América. En México, Carlos de Sigüenza y Góngora veía en la figura de Quetzalcóatl al mismísimo Santo Tomás, idea que apoyarían los historiadores Mariano Veytia y Lorenzo Boturini en el siglo XVIII (Brading, 1973, pp. 18-36). Fray Servando Teresa de Mier también haría uso de estas ideas cuando, al justificar teológicamente el derecho a la independencia de México, comentaba que Huitzilopochtli era conocido como el "señor de la corona de espinas", i.e. el Redentor. De hecho decía que la palabra México provenía de Mesci, que en hebreo significa "Mesías", cosa que para Teresa de Mier habría sido posiblemente enseñado por Santo Tomás. Por eso, Fray Servando Teresa de Mier decía que la Conquista se ganó por medio del asombro, al creer que Cortés era Quetzalcóatl (citado en Villoro, 1950, pp. 133-134).

Así pues, se podría decir que era en este "Nuevo Mundo", con estos pueblos que las Casas consideraba como *tabula rasa* para la doctrina de la fe, donde el mensaje de Cristo tendría un eco sin precedentes en la historia de la humanidad, ya que para él estos

individuos eran "los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas, sin rencillas ni bullicios, no rijosos ni querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo" (las Casas, 1985, p. 69). El propio Toribio de Motolinía, quien también estuvo enfrascado en gran polémicas con las Casas, decía que Dios "proveyó y dio a estos Indios naturales grande ingenio y habilidad para aprender todas las ciencias, artes y oficios que les han enseñado...Tienen el entendimiento vivo, recogido y sosegado, no orgulloso y derramado como en otras naciones" (1914, p. 211). Así pues, resulta claro el por qué era vital la preservación de estos individuos, pues su exterminio también ponía en peligro la obra divina. Las Casas tuvo seguramente claro que el darle prioridad a la defensa del indígena en la agenda política, lo llevaría a persuadir más fácilmente a la monarquía española para lograr sus objetivos, ya que tan virtuosos seres pasarían a las filas de católicos en contraste con la creciente población protestante en Europa: aquellos "herejes" que eran enemigos políticos de España. Así pues, los indígenas eran representados por las Casas como

> limpios y desocupados e vivos entendimientos, muy capaces e dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para recebir nuestra sancta fe católica e ser dotados de virtuosas costumbres, e las que menos impedimientos tienen para esto que Dios crió en el mundo. Y son tan importunas desque una vez comienzan a tener noticia de las cosas de la fe, para saberlas, y en ejercitar los sacramentos de la Iglesia y el culto divino, que digo verdad que han menester los religiosos, para sufrillos, ser dotados por Dios de don muy señalado de paciencia; e, finalmente, yo he oído decir a muchos seglares españoles de muchos años acá e muchas veces, no pudiendo negar la bondad que en ellos veen: "cierto, estas gentes eran las más bienaventuradas del mundo si solamente conocieran a Dios". (1985, p. 69)

Al respecto, se puede decir que el indígena es representado en la obra lascasiana como un sujeto pasivo padeciendo los "pecados" de Europa, pero con la esperanza salvadora de las "virtudes" del pensamiento filosófico de la religión católica. Si algo deja claro esa representatividad indígena, como sujeto dócil y sumiso a la religión, era que España no sólo buscaba afanosamente riquezas, sino también su propia redención por medio de la defensa de la doctrina. Esa idea con fines teopolíticos de la religiosidad sumisa de los indígenas construida por los españoles, sería uno de los aspectos que los posteriores liberales mexicanos del siglo XIX retomarían pero con otro sentido: para denostar a los pueblos indios y tacharlos de idólatras y antiprogresistas. Al final de cuentas, todo partía de construcciones ideológicas externas al indígena que lo subjetivaban bajo ciertos parámetros de representación, en los cuales aparecía como un testigo mudo de su propia desgracia.

El sujeto cultural indígena como elemento fundador de la nacionalidad.

Como se ha comentado en la sección anterior, la Nueva España se convirtió en un espacio de disputa ideológica, en donde se intentaba darle sentido al proyecto civilizatorio que se buscaba implementar dentro del gran territorio que la conformaba. La lejanía con España, los conflictos que allá se vivían y las migraciones peninsulares

que se llevaron a cabo durante tres siglos de colonialismo, creó un fuerte sentimiento de arraigo hacia estas tierras. Los criollos, aquellos hijos de españoles nacidos en América, desconfiaban y se quejaban de que España continuara monopolizando los grandes puestos políticos que se traducían en riqueza económica. Esto no era nuevo: los propios conquistadores también se quejaban de los reproches que la monarquía hacía de sus prácticas, y una vez que consolidaban su poder político en alguna región, creaban una suerte de feudos en los cuales asentaban sus cacicazgos. Justo Sierra (1977, original 1902, p. 71) tenía razón cuando decía que la Nueva España había nacido independiente.

Mientras tanto, las poblaciones indígenas decrecían de manera alarmante en ciertas zonas, ya bien por las guerras, las enfermedades o el exilio a tierras donde los españoles aún no se asentaran. Asimismo, a diferencia de los territorios del norte del continente, se desarrolla un proceso de mestizaje tanto biológico, como ideológico: durante las primeras décadas de la Colonia había poca migración de mujeres de España, por lo que las mujeres indígenas fueron tomadas por los españoles, derivando ello en el nacimiento del mestizo. Sin embargo, el más numeroso e importante mestizaje poco tuvo que ver con la sexualidad: las poblaciones de indígenas sobrevivientes fueron *castellanizadas* por medio del lenguaje y la doctrina católica, y aunque nunca dejaron del todo sus propios usos y costumbres, grandes segmentos de la población comenzaron a dejar de identificarse como indígenas para no ser discriminados: la explotación salvaje a la que eran sujetos los conminaba a *convertirse* en mestizos para aliviar la carga de prejuicio que en contra de ellos se dirigía. Como bien recuerda Eduardo Galeano (2002), "numerosos individuos reivindicaban ante los tribunales su condición de mestizos para que no los mandaran a los socavones, ni los vendieran y revendieran en el mercado" (p. 62). La opresión y la desesperanza iban a provocar una pérdida irreparable de la tradición indígena en México. Este proceso duró varias décadas de adoctrinamiento y evangelización. Lo que resultó fue que la mayoría de la población de la Nueva España se conformara por indios conversos a los que se les consideraba mestizos. Fruto también de ese mestizaje ideológico, nace el ícono más importante de unidad entre los pobladores de la Nueva España, y posteriormente del México independiente: la Tonantzin-Guadalupe.

De la unión de los mitos de la Vírgen de Guadalupe del siglo VIII (importado de Cáceres, en Extremadura, España) así como del culto de la Tonantzin, a quien las comunidades nahuatlecas organizaban en su honor peregrinajes anuales al cerro del Tepeyac mucho antes de la llegada de los españoles, nace el símbolo de mestizaje más importante del continente. La aparición de esta Virgen con nombre árabe, todo un ejemplo de hibridez cultural en sí misma, fue el elemento fundacional no solo de la iglesia mexicana, si no de la identidad cultural *in toto* de México. Al respecto, David Brading (1973) comenta:

> La aparición de la Virgen María en 1532 proporcionó un fundamento espiritual autónomo para la Iglesia mexicana....La cristianidad americana se originó no a partir de los esfuerzos de los misioneros españoles, por admirables que estos fueran, sino gracias a la intervención directa y al patrocinio de la Madre de Dios. El que hubiera elegido a un indio como testigo de su aparición magnificó su calidad nativa y americana. Tanto criollos como indígenas se unieron a la veneración de la Guadalupana. Había surgido un mito nacional más poderoso,

> porque tras él se hallaba la devoción natural de las masas indígenas y la exaltación teológica del clero criollo. La imagen misma era invocada y expuesta como un remedio contra la sequía y las epidemias. Algún día serviría como estandarte político. (p.34)

Es a partir del siglo XVIII cuando se comienza propiamente a construir una consciencia nacional, y con ello la formalización de las dinámicas de representación indígena que predominarían en el México independiente. El patriotismo criollo que nace en ese momento, toma como símbolos distintivos dos elementos que de alguna manera enajena del indígena: la Guadalupana-Tonantzin y el pasado Azteca. Con ellos comenzó a forjar un fuerte sentimiento *antigachupín*, así como también es cultivada una aversión social generalizada con respecto a la Conquista. En ese sentido, el criollo, tratado como español de segunda clase, comenzó el movimiento independentista en México a través de su negación: el criollo y el español pensaban en los mismos términos ideológicos, lo único que los enemistaba eran sus diferencias de clase. Por lo tanto, la única forma que el criollo tenía de diferenciarse del español era robando la identidad de lo que no era: indio. El indígena fue usado como excusa para diferenciar lo americano de lo peninsular: se utilizó como bandera identitaria, pero no para liberarlo, sino para beneficiarse de su particularidad y con ello distanciarse de España. Distintas interpretaciones de la obra de Bartolomé de las Casas, por ejemplo, fueron frecuentemente usadas para condenar los crímenes cometidos en contra de las poblaciones indígenas, y con ello estimular sentimientos de revanchismo entre los mestizos.

De este modo, se podría decir que el patriotismo criollo encuentra su primer adherente identitario en el catolicismo: las diferencias étnicas y de clase hallaron en la religión una forma común de sentir a la nación. Sería precisamente un jesuita, Francisco Xavier Clavijero, quien se convertiría en el precursor ideológico de esta corriente que a la postre llevaría a la independencia de México. En su *Historia antigua de México*, publicada en 1780, hace una feroz defensa de los aztecas y los describe en términos eurocéntricos, al igual que lo hiciera Fray Juan de Torquemada en su obra de 1615 *Monarquía Indiana*, quien categóricamente establecía que a pesar de su idolatría, los aztecas fueron una civilización a la altura de los grandes imperios Occidentales. Clavijero decía que los antiguos pobladores de Anahuac eran los romanos del Nuevo Mundo, quienes tenían una exquisita arquitectura y todo un desarrollo urbano comparable a las más majestuosas ciudades europeas, admiración que paradójicamente era repetida de las crónicas de los conquistadores. La sutil forma de desconocer al poder español se encuentra en el hecho de terminar su obra con la crónica de la caída de Tenochtitlan, pues si bien estaba convencido que la Conquista había sido un mal necesario para traer la palabra de Dios a los indios, no otorgó ni una sola línea a las hazañas épicas de los conquistadores, de quienes sí retrató sus crueldades. Asimismo, es Clavijero quien se convierte en uno de los precursores de la glorificación azteca *sólo en términos de que es un pasado muerto*: la valentía, la inteligencia, y la dignidad de ese pueblo, pertenecen a la historia, a una civilización que ya no existe. El indio vivo no sería considerado ni la sombra de lo que fueron estos hombres, por lo que los únicos herederos dignos de los aztecas eran los nuevos ciudadanos americanos: los criollos y los mestizos. También por ello es que atacó virulentamente a personajes como Georges-Louis Leclerc Buffon y Cornelius de Pauw, para quienes los aztecas no representaban

ninguna diferencia en su barbarismo con otros grupos indígenas del continente. No es exagerado decir que buena parte del rescate del panteón azteca dentro del patriotismo criollo, y posteriormente dentro del nacionalismo mexicano de la Revolución, se debe a la obra de Clavijero: Netzahualcoyotl, Xolotl, Chimalpopoca, Cuauhtémoc, Tezozomoc, entre otros, serían los grandes héroes que forjarían la *identidad diferenciada* de la nueva nación que estaba por nacer.

Por lo dicho anteriormente, queda claro que la creación de la llamada conciencia indígena en el imaginario político nacional es construida, en primera instancia, por sus mismos explotadores, que ven en ellos al factor de lucha para su propia conveniencia, no para cambiar las pésimas condiciones en que se encontraban la vasta mayoría de los indígenas. Si bien el patriotismo criollo redimía y colocaba por primera vez a *lo indígena* en la historia como parte de la identidad mexicana, *el/la indígena* continuó significando sólo un factor productivo más de la economía nacional. Tan es así, que la resistencia de rebeldes indígenas durante la Colonia e incluso durante el siglo XIX quedó sólo marcada en el anecdotario efímero de la violencia que existía en el país. A pesar de que los indígenas nutrieron y dieron sus vidas en los ejércitos de uno y otro bando, la independencia realmente fue un asunto entre *occidentales* americanos y europeos.

El siglo XIX trajo la independencia de la nación, y con ello la cuestión de la identidad se volvió proyecto político. Durante las primeras décadas del siglo siguió predominando el humanismo ibérico en el estado nacional que recién se formaba. No obstante, pronto llegaría el liberalismo proveniente sobre todo de Francia y de una nueva nación sin nombre que tuvo que hurtar el del continente, Estados Unidos de América, que transformarían dichos imaginarios políticos en el país. Así pues, el siglo XIX dividió a México en múltiples ideologías que se movían en el espectro del patriotismo criollo y el liberalismo, en donde miembros de un bando u otro se cambiaban a discreción según las condiciones que mejor les convinieran... la práctica de la *maroma política* en México es mucho más antigua de lo que se cree. Si bien el liberalismo prevaleció en lo político y lo económico, el conservadurismo representado en el patriotismo criollo seguía teniendo fuerza en lo social y lo cultural. Los conservadores deseaban mantener el *statu quo* para seguir utilizando al indio como herramienta de producción, y con ello mantener sus grandes extensiones de tierra. Estaban íntimamente relacionados con el alto clero católico y su prioridad era la producción primaria (i.e. agricultura y ganadería). Los liberales proclamaban la necesidad de convertir a México en una sociedad moderna, urbanista y desarrollada que viera al progreso como meta final. Influenciados por el positivismo, buscaron destruir todo lo que tuviera un vínculo con el pasado, es decir, a lo ibérico, al clero y al sistema comunal indígena. Así pues, liberales y conservadores, no resolvieron la condición de los pueblos indios en México, sino por el contrario, ambos continuaron sumiéndolo en la más terrible opresión y penumbra. La clase política e intelectual del país siempre tuvo desconfianza del indígena, con excepción de cuando tenía que aprovecharse de él como mano de obra o como soldado. De hecho, los indígenas tenían como única oportunidad de una mejor vida el alistarse al ejército o al clero, y por consecuencia la caída en un molde de homogenización ideológica por medio del patriotismo o la doctrina. De indios desindianizados estuvieron repletas ambas instituciones, al igual que ahora, en donde sin embargo raramente podían acceder a los altos rangos.

La imaginería de la antropología victoriana confeccionada a través del pensamiento de personajes como John Lubbock y Edward Tylor (este último incluso hizo parte de su investigación en México), el positivismo de Auguste Comte, el utilitarismo de Jeremy Bentham y el Darwinismo Social de Herbert Spencer, fueron rápidamente adoptados por una buena parte de la clase política liberal de la nueva nación. Por eso, es correcto Leopoldo Zea cuando comenta que en México se sustituyeron las viejas dictaduras teológicas por "dictaduras que pomposamente se denominaban científicas. Las antiguas oligarquías buscaron su justificación teórica en el escolasticismo; las nuevas la encontrarían en Comte, Mill, Spencer y Darwin" (1976, p. 409). Las teorías y argumentos de estos autores serían palabra verdadera y dogma de fe para los liberales mexicanos, quienes encontraron en estas ideas la justificación idónea a su fervor discriminatorio en contra del indígena. No obstante, como ya se mencionó, esta desmesura prejuiciosa no era exclusivo de ese bando: uno de los personajes más importantes de los conservadores en aquel momento, Lucas Alamán, no reparaba en decir que estaba convencido de que educar a los indígenas era un grave peligro para la nación, pues al leer, éstos serían capaces de exponerse ante materiales subversivos que incrementarían su descontento y rebeldía en contra de las instituciones del Estado (citado en Bonfil, 1996, p. 106).

Por consecuencia, el mundo indígena bajo el liberalismo sufre la misma dislocación que pregonaba el patriotismo criollo: el indígena bravío y digno de la identidad nacional había muerto con el azteca, los indígenas contemporáneos vivían en un estado anacrónico que impedía la modernización del país: una vez más, la mentalidad colonial se fortalece bajo el auspicio ideológico del liberalismo, el cual después de la Guerra de Reforma (1857–1861), sería la doctrina que predominaría en las siguientes décadas. No era raro que historiadores y estudiosos del mundo indígena de esa época compartieran esta idea de desindianización del país. Por ejemplo, Francisco Pimentel decía que la nación "es una reunión de hombres que profesan creencias comunes, que están dominados por una misma idea, y que tienden a un mismo fin... Mientras los naturales guarden el estado que hoy tienen, México no puede aspirar al rango de nación propiamente dicho" (citado en Villoro 1950, pp. 168-169). El indio como indio jamás fue integrado a ningún proyecto, y ante la resistencia y obstaculización a la diversidad étnica del país, el mestizo vendría pronto a convertirse en el sujeto de aspiración de la nación mexicana, elemento de integración de manufactura colonial. Héctor Aguilar Camín (1993) comenta que el pensamiento modernizador que comenzaría en ese momento se presentaría como antagónico a los indígenas, debido sobre todo a que se les percibía como reacios al cambio y herederos de profundas inercias coloniales:

> Para los liberales mexicanos -hijos del regalismo español y de las logias masónicas- la civilización indígena y sus costras novohispanas eran un peso muerto en la carreta del progreso. Ya el constituyente de 1822 había pedido que no se mencionara más a la raza indígena en los actos públicos. En el constituyente de 1857, el liberal Eduardo Ruiz exclamó: "¡En vano hemos abierto la puerta de la civilización a los indios!" El indio era para Guillermo Prieto "una criatura más terrible que el salvaje" y "una planta parásita" para Orozco y Berra. En 1913, diría Querido Moheno: "El elemento indio es un permanente obstáculo al progreso" (p. 52).

Así pues, desde el siglo XIX nace aquella prioridad patriótica de unidad, en la cual el indígena tenía por obligación o por medio de la presión social de los discursos dominantes, disolverse a través del mestizo aunque biológicamente no lo fuera. En ninguno de los casos se tomó en cuenta la naturaleza multiétnica del país ni sus condiciones sociales: simplemente se adoptaron modelos ideológicos sin contextualizarlos a la circunstancia nacional. El resultado fue un sangriento siglo XIX que iba ir acumulando, como olla de presión, tensiones que finalmente explotarían con la Revolución de 1910. Mientras la identidad nacional se fundía y se perdía entre interpretaciones de liberales y conservadores, el indígena era convertido en fetiche de los discursos de nación.

Las últimas décadas del siglo XIX fueron de relativa calma, si se compara con las violentas décadas anteriores, comenzando con un periodo esperanzador en que se gozaron de ciertas libertades y creación de esferas públicas, lo cual fue denominado *La República Restaurada*, la cual se extiende por cerca de una década, después de culminada la intervención francesa. Las grandes batallas fratricidas habían cesado (la guerra de Independencia desangró al país durante once años) y no se veía en el horizonte ninguna otra ingerencia extranjera, como había sucedido en 1846 con la guerra con Estados Unidos, la cual culmina con el Tratado Guadalupe Hidalgo (1848) y que significó la pérdida de más de la mitad del territorio nacional, así como también sucedió con la intervención francesa que comienza en 1862, apenas unos meses después de la Guerra de Reforma, y la cual culmina hasta 1867 con el fusilamiento de Maximiliano de Habsburgo. No obstante, dicha calma no la fue para los pueblos indígenas: en concreto, entre otras muchas cosas, la "Ley de desamortización de fincas rústicas y urbanas propiedad de corporaciones civiles y religiosas" promulgada en 1856 (mejor conocida como *Ley Lerdo*), que confecciona Miguel Lerdo de Tejada para el presidente Ignacio Comonfort, buscaba atacar al monopolio de la riqueza que había logrado el alto clero y grupos de terratenientes. Sin embargo, también era atacada la propiedad comunal de los indígenas, los cuales se vieron sumamente afectados ya que los liberales siempre vieron a estas formas de propiedad como obstáculos a su proyecto modernizador, y a la mentalidad indígena como nociva para el progreso. Aunque se dieron unos pocos títulos de propiedad individual de los bienes incautados, la miseria en la que se encontraban los pueblos indios, la carencia de recursos para hacer producir la tierra, así como su poca experiencia para laborar bajo las reglas del capitalismo, provocó que estos individuos optaran por vender sus pequeños terrenos a especuladores liberales que pronto repitieron los mismos patrones de conducta de los antiguos terratenientes conservadores: los indígenas nuevamente pasarían a ser mano de obra explotada en las haciendas, encadenados a través de las deudas que contraían en las tristemente célebres tiendas de raya, operadas para el beneficio del cacique. Así pues, debido a los muchos conflictos internos en el país y la posterior intervención francesa, la repartición de los bienes fue más bien raquítica y mal estructurada. Los especuladores aliados del gobierno fueron los que más provecho sacaron de este asunto. Entre otras cosas, la mala administración de esta ley, así como los abusos y corrupción que se cometieron en su nombre, cobrarían poco más de cinco décadas después, con la Revolución, una factura en vidas humanas muy cara al país.

Por tanto, la única diferencia real fue el cambio de manos de la riqueza. La tierra era lo más preciado para las comunidades indígenas, y la promesa de la Independencia nunca hizo realidad una reforma agraria adecuada a estas circunstancias, sino que siempre estuvo al servicio de latifundistas conservadores o liberales: no es casual, como recuerda Jean Meyer, que de 1822 a 1910 se registraron en el país alrededor de 53 insurrecciones relacionados con problemas agrarios (citado en Aguilar Camín, 1993).

El periodo de la *República Restaurada* dio un respiro para que se comenzara a forjar el proyecto de identidad nacional al que se aspiraba, una vez que ya supuestamente las disputas ideológicas habían sido rebasadas, o más bien que una de ellas había prevalecido hegemónicamente. Son Gabino Barreda y Justo Sierra, quienes serían personajes fundamentales durante este periodo en la construcción de la ideología nacional, al estar ambos directamente involucrados en la instrucción pública del país: las ciencias y la historia serían los pilares en los que se buscaría encontrar el significado del mexicano y lo mexicano. Los dos hacen del aparato ideológico educativo de la nación un espacio de experimentación positivista, donde Comte fungiría como "sacerdote" supremo.

En lo que fuera una de sus obras más importantes, *Evolución política del pueblo mexicano*, por ser su propia interpretación de la historia de México, Justo Sierra consideraba que los indios no tenían capacidades intelectuales desarrolladas. Incluso, consideraba que la conformación psicológica de los indígenas, aún siendo cristianos, "no les permitía dominar las regiones de la metafísica pura, y esto, ni antes ni después de ser educados, ni antes ni después de los colegios y las universidades, ni antes ni después de la mezcla con la raza española, que era igualmente inhábil para la creación filosófica trascendente" (Sierra, 1977; p. 59). Por ello, el proyecto *evolutivo* que consideraba debía predominar en el país tenía un fuerte sentido *Benthamita*, el cual aflora en varias partes de su pensamiento. Sierra incluso cita a Benito Juárez, el más notable de los indios desindianizados de la historia nacional[3], diciendo que éste le comentaba, envuelto en el fanatismo liberal, que "desearía que *el protestantismo se mexicanizara conquistando a todos los indios*; estos necesitan una religión que los obligue a leer y no les obligue a gastar sus ahorros en cirios para santos" (p. 275, mi énfasis). Sobra decir que, para Justo Sierra, el paganismo de los indígenas era denigrante *per se*, pues decía que "los indios, *a pesar de ser cristianos*, no han dejado de ser *idólatras y su idolatría* tiñó de negro la religión de los criollos y la de los mestizos" (p. 60; mi énfasis). Por ello, al relatar la guerra de Conquista, Sierra, al igual que los cronistas de la Colonia, llega a considerar esta invasión como un bien mayor, sobre todo debido a las prácticas "bárbaras" de los pueblos indios, por lo que dice que "era preciso que este delirio religioso terminara; bendita la cruz o la espada que marcasen el fin de los mitos sangrientos" (p. 28). Ante estas ideas, no sorprende entonces que Sierra llegue a hablar de la "necesidad" de "cruzar" a los indígenas con las que él denominaba como "razas fuertes" (i.e. las sajonas protestantes):

---

[3] En este sentido es importante recordar al pensamiento de Leopoldo Zea (1976), quien comenta al respecto que "el indígena, una vez que asimila la cultura del no indígena, deja de serlo, por lo cual no se expresa ya como tal. Por Benito Juárez, el indio mexicano transformado en Benemérito de las Américas, no hablará ya el indio, sino el mexicano y el americano. El supuesto secreto de su raza se pierde al ser asimilado a la cultura nacional" (p. 469-70).

> [N]os falta, por este medio con más seguridad que por otro alguno, atraer al inmigrante europeo, que es el único con quien debemos procurar el cruzamiento de nuestros grupos indígenas, si no queremos pasar del medio civilizado, en que nuestra nacionalidad ha crecido, a otro medio inferior, lo que no sería una evolución, sino una regresión. Nos falta producir un cambio completo en la mentalidad del indígena por medio de la escuela educativa. (p. 298)

Ante este extremismo liberal, Guillermo Bonfil (1996) comenta que la tensión con los pueblos indígenas tuvo su principal detonante en las prácticas económicas propias de su mundo cultural, es decir, vender poco y comprar sólo lo indispensable, cayendo con ello en una contradicción total con el sistema de libre mercado, i.e. un consumismo sin restricciones, que los liberales defendían a capa y a espada. Es por eso que la única vía que veía el liberalismo extremista mexicano de ese siglo para "civilizar" a los indios, era "blanquear" ideológica y biológicamente a la población con la contribución de inmigrantes europeos (pp. 102-105).

La vuelta del siglo iba a representar la definición institucional de los discursos de representación del indígena, es decir, se inauguraba de forma oficial al indigenismo como institución de Estado. La Revolución Mexicana fue esa gran catarsis ideológica en la que colisionaron distintas perspectivas de lo que significaba la nacionalidad mexicana. En ese sentido, se podría decir que México realmente nace con la Revolución y toda su vorágine de representaciones en las que se retrataba la circunstancia social que había en el país: murales, novelas, disertaciones filosóficas, corrientes musicales, el cine y la fotografía, editoriales periodísticos... el rostro del país iba a ser confeccionado a partir de la brutalidad bélica, y esa imagen iba a perdurar hondamente clavada en el imaginario social del país: los grandes héroes, las grandes hazañas, los discursos políticos y el ideario de los revolucionarios, serían la materia prima que construirían al México contemporáneo. Además, por primera vez en la historia, iba a aparecer un grupo armado reconocido por la historia oficial comandado por un indígena: Emiliano Zapata. Como ya se ha comentado, sublevaciones indígenas hubieron muchas en el siglo XIX, pero la de Emiliano Zapata, en los inicios del XX, sería la primera que la historia oficial reconocía como parte de las glorias de la patria, es decir, Zapata era el primer indio desde el inicio del México independiente que lideró una causa indígena sin proponer proyectos nacionales ajenos a la situación de aquellos a quienes comandaba, sino por el contrario, sustentada en dicha causa. Otros indios ilustres del México independiente, como José María Morelos y Pavón, y Benito Juárez, seguirían agendas alejadas a su origen étnico, mucho más notorio y desafortunado en el caso del segundo.

El Plan de Ayala, proclamado el 25 de noviembre de 1911 y sujeto a enmiendas en 1914, representó una serie de exigencias de entre las cuales resulta sumamente importante el derecho a la tierra de las comunidades campesinas y la conformación del sistema ejidal, el cual iba de acuerdo con las prácticas comunales de la mayoría rural del país[4]. El ejido representaba la reinstauración de una costumbre prehispánica en la materia que le daba la propiedad de la tierra a grupos comunitarios. Durante la Colonia

[4] La población total de país ascendía a cerca de quince millones de habitantes, de las cuales dos terceras partes era población rural. La cifra de habitantes del país prácticamente no sufrió de ningún incremento de 1910 a 1920 debido a la guerra, lo que nos dice de la brutalidad asesina de aquellos años.

los españoles aprovecharon este sistema de producción con una gran diferencia: se instauraba bajo la forma semifeudal de la encomienda, tan popular en España en aquel momento, y que enajenaba el trabajo de comunidades enteras para beneficio de latifundistas. De hecho, este sistema de encomiendas propiamente fue abolido hasta la instauración oficial del ejido en 1917, a pesar de los esfuerzos hechos durante la Reforma para crear un país de pequeños propietarios, emulando a Estados Unidos, cuestión que como ya se comentó, fracasó rotundamente[5], por lo que la encomienda realmente nunca había sido borrada del entorno nacional a más de 100 años de haber iniciado la Independencia. *La tierra es de quien la trabaja*, reza la famosa frase zapatista. Sin embargo, a pesar de los buenos deseos, la agenda que siguió la Revolución fue una muy distinta: Los grandes nombres que culminarían la revuelta venían del norte, no solo geográfico, sino *ideológico*. Tenían una serie de proyectos que contravenían los derechos agrarios propuestos por Zapata, sobre todo en la conformación de un proyecto que recordaba en mucho las pugnas entre conservadores y liberales del siglo XIX: Venustiano Carranza, quien había sido gobernador del estado norteño de Coahuila durante el antiguo régimen porfirista, buscaba simplemente adaptar las condiciones actuales a nuevas formas de control de tierras, cuestión por la que paradójicamente se había comenzado la lucha. Álvaro Obregón y Plutarco Elias Calles, ambos sonorenses, querían terminar la obra iniciada en la Reforma: la modernización del país desde una óptica más bien liberal. Una vez más, la plataforma ideológica que imperó fue influenciada por el modelo estadounidense. México había desperdiciado el *boom* económico de los años veinte en el reacomodo político, por lo que era prioritaria la industrialización del país, que eventualmente llevó a la urbanización de la población en el país. El indio rural se trasladaría a las grandes ciudades para conseguir recursos que no podía tener en el paupérrimo campo mexicano: el ejido más que convertirse en un instrumento productivo, se convirtió en parte del corporativismo que predominó en México durante setenta y un años: las centrales campesinas eran grandes organizaciones clientelares del Estado, y como tales, enriquecían a sus líderes y daban migajas a sus agremiados. Así, en menos de quince años, México comenzaba a convertirse en un país industrializado en donde el antiguo campesino poco a poco se comenzaría a transformar en proletario... el indio era ahora *naco*: indio urbanizado. Su migración no mejoró en lo absoluto su situación social. El industrial fiel al régimen y la clase política, que en muchos casos eran representados por los mismos personajes, tomaría el lugar de caciques y terratenientes –los cuales aún se mantuvieron por décadas en el sureste mexicano. La gran familia revolucionaria se preparaba a saciar su ambición en el cuerno de la abundancia nacional: Carlos Fuentes retrataría de manera fiel los excesos de esta elite en su novela *La muerte de Artemio Cruz*, continuando y contribuyendo al género de política ficción en México, que mucho tiene de política y poco de ficción.

Así pues, como colofón a la gran Revolución de 1910, quedaría la paradoja de una lucha que se distanció de sus propios ideales. Contrario a lo que la historia oficial

---

[5] Tal como ha fracasado la reinstauración de ese principio liberal en México, cuando en 1992 el presidente Carlos Salinas de Gortari, en aras de ese viejo discurso del progreso y la modernidad, proclamó la abolición del sistema minifundista ejidal y modifica el artículo 27 constitucional dedicado a la propiedad de la tierra. Al igual que en siglo XIX, los *neoliberales* son los que repiten las prácticas de sus predecesores. Ese sería uno de los detonantes más emblemáticos del movimiento neozapatista en 1994. Mismas causas, mismas ideologías, mismos reclamos: lo único que cambió fueron los nombres.

nos dice, la historia crítica deja en claro que el gran y real perdedor de la Revolución no fue el pensamiento de los *científicos* porfiristas, sino las aspiraciones agraristas de los zapatistas. No es de sorprender que ante tal traición reiterada a la que fueron sujetos los zapatistas, muchos de ellos se levantarían nuevamente en armas años después, pero ahora bajo el uniforme de los cristeros (Meyer, 1973).

Así, la Revolución convoca e hibrida las diferencias ideológicas del siglo XIX en el *nacionalismo revolucionario* que predominó durante todo el siglo XX y continúa de alguna manera manteniéndose, en varias formas partidistas, hasta la fecha. El porfirismo revivió a través de una dictadura partidista que debió su permanencia en el poder a las formas corporativistas que desarrolló, creando todo un sistema de fidelidad electoral por medio de organizaciones, sindicatos, uniones, y asociaciones civiles, que lo hacían inmune a la disidencia. Por otro lado, el indigenismo institucional trataría de resolver las problemáticas de la pauperización y aislamiento de los pueblos indígenas, y resolver, de una vez por todas, su integración nacional. Bajo esta óptica, el *indigenismo de Estado* en México defendía los derechos de los pueblos indios sin contemplar su autodeterminación, es decir, la protección estatal se condiciona a la pertenencia a un sistema nacional homogéneo: al final de cuentas, como ya se ha dicho, la unidad nacional aspiraba al mestizo, no al *diferente*.

Al respecto, Manuel Gamio comienza a partir de la segunda década del siglo XX, en medio de un país que apenas iniciaba su recuperación de las heridas revolucionarias y que comenzaba a reinventarse una vez más, a hacer una revaloración de lo indígena a través de su trabajo como antropólogo. Su obra causa gran impacto en las políticas públicas postrevolucionarias al respecto, tanto que se podría decir que inaugura teóricamente al *indigenismo*, lo cual tendría como objetivo conformar un proyecto que se enfocara en convertir a la nación en un catalizador integracionista de los distintos grupos étnicos del país. Incluso, para ello era fundamental la predominancia del español para lograr esa solidaridad comunicativa. Por lo tanto, lo que se perseguía era incluir a las comunidades indígenas al proceso de modernización del país, lo que significaba también forjar una *identidad mestiza universal* en donde lo indígena se incluyera en lo mexicano: el indio debía negarse a sí mismo para universalizarse a través de la figura del mestizo, para así dejar de estar determinado por su grupo étnico y trascender como sujeto mexicano (Gamio, 1966). Ante ello, la valoración del indígena se convierte en la defensa misma de uno de los elementos fundacionales de la nación, pero su autodeterminación es una ofensa a la misma: el manto proteccionista del discurso indigenista sólo es válido dentro de la nación, y por tanto, determinado por el discurso hegemónico de identidad unívoca que comienza con la Colonia y se extiende hasta nuestros días. Estas dinámicas de identidad, como nos recuerda Kwame Anthony Appiah (1990), provocan un racismo intrínseco que hace que los miembros de una comunidad consideren que sólo ellos son moralmente aceptables, y con ello también producir un racismo extrínseco que define a los grupos "diferentes" con una moralidad supuestamente inferior (pp. 3-17). Esto no sólo parte de una doctrina ideológica que hace, por ejemplo, que se vea como inferior al indígena con respecto al mestizo, sino que propiamente parte de una incapacidad cognitiva para reconocer al Otro. Por lo tanto, las disertaciones que sobre el mexicano se iban a desarrollar en los siguientes años, si bien iban dirigidas a reconocer al indio dentro del cuerpo social de la nación, también irían destinadas a la pérdida de ese indio en afán de lograr un ser universal en la figura

del mestizo: México sería la patria igualitaria, pero no una que reconociese el derecho a disentir.

Como fue en los casos de Justo Sierra y Gabino Barreda en el siglo XIX, los personajes cercanos a aparatos ideológicos de Estado que tuvieran impacto directo al sistema educativo, irían construyendo un cerco infranqueable para el derecho a la diferenciación del indígena en el siglo XX. Quien fuera rector de la Universidad Nacional y Autónoma de México y primer funcionario de la Revolución Institucionalizada al frente de la Secretaría de Educación Pública, José Vasconcelos, tenía una visión que en mucho confirmaba el anhelo universalista del nacionalismo revolucionario. Para Vasconcelos (1966) el indio "no tiene otra puerta para hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina" (p. 30). Por tanto, ve la salvación del indio sólo a través de su rendición étnica[6]. Incluso, el pensamiento de este autor también vio en la brutalidad de la Conquista al gran instrumento civilizatorio que le dio sentido a la nacionalidad en el continente, ya que según él, América Latina "debe lo que es al europeo blanco, y no va a renegar de él" (p. 43). Un par de décadas después, en 1952, Rodolfo Usigli (en Bartra, 2002), siguiendo la tradición de Vasconcelos, llamaría a la Conquista como "la gloriosa catástrofe" o "el dorado crimen" (p. 138). En su revaloración del humanismo católico, y con una postura mucho más moderada y objetiva que la de Vasconcelos, Antonio Caso (1976) agregaría en ese mismo asunto:

> Desde el punto de vista de la civilización, es claro que la Conquista fue un bien inmenso. Europa, gracias a España, realizó en América la extraordinaria ampliación de sus posibilidades de desarrollo cultural. Pero desde el punto de vista de la felicidad humana (que es el más alto y el mejor para juzgar de los actos de un grupo humano) la Conquista fue un mal, un inmenso mal para los aborígenes de Anahuac. (p. 69)

En un pensamiento rayano en lo fascista, Vasconcelos no contemplaba las distinciones étnicas de los pueblos indios como parte del ser nacional, e incluso habla de la necesidad de la redención de las razas inferiores a través de una especie de *mendelismo étnico*. En su obra *La Raza Cósmica*, escrita en 1925, Vasconcelos deja ver claramente su mentalidad colonial en varios pasajes. Por ejemplo, al comentar que para él el futuro de América se encontraba en tomar como modelo a Argentina y a su cosmopolita capital, debido a su población mayoritariamente europea, dice que

> [a]nteriormente había indios caingúas y guaraníes [en Posadas, Argentina]; pero la vida del indio era primitiva y se adaptaba a la selva, se desenvolvía dentro de la ley natural del bosque, lo mismo que la del mono o la bestia; no necesitaba modificar el ambiente para adaptarlo a sus maneras, al contrario, cada irregularidad natural del terreno ofrecía al indio una ventaja... La civilización

[6] De la misma manera que lo expuso Justo Sierra en su obra, Vasconcelos incurrió en extravagancias tales como considerar que los aztecas e incas fueron sobrevivientes *denigrados* de los lemurianos (1966, pp. 18-20), esos míticos habitantes de lo que fuera continente perdido Lemuria, que supuestamente se encontraba entre el océano Índico y Pacífico.

> [i.e. lo que él consideraba civilización, es decir, los europeos], en cambio, desde el comienzo, impone un ritmo nuevo; no transige con la adaptación servil, consume su rebeldía contra las fatalidades del medio y contra los métodos lentos de la Naturaleza, crea valores e impone equilibrios nuevos. (p. 193)

Iberia era la patria común de los americanos (p. 77), por lo que las particularidades indígenas eran obstáculos a la conformación de una América Hispana unida por la lengua y la religión: Vasconcelos idealizaba la conformación de un espíritu español en su expresión universal, humanista y católico, que consumara el sueño bolivariano de una América única que se defendiera de la amenaza que representaba Estados Unidos, tal como lo establecía el *arielismo* de José Enrique Rodó.

Así pues, si para los liberales del siglo XIX los modelos de construcción nacional habían estado fundados en el positivismo y en el darwinismo social, para los del siglo XX se fincaron en el pensamiento de Friedrich Nietzsche y Arthur Schopenhauer, Edmund Husserl, Wilhelm Dilthey, entre otros, mostrando con ello el rompimiento contundente con los positivistas y una tendencia mayor hacia el romanticismo y la hermenéutica, pero sobre todo, recuperando y revalorando los postulados ideológicos del patriotismo criollo que sería refundado por la mentalidad colonial de los *mexicanistas* del nacionalismo revolucionario. Así pues, las disertaciones filosóficas sobre el estudio de lo mexicano como ideología de la nacionalidad sería su principal interés.

Otro personaje que trabajó de cerca con Vasconcelos, fue Samuel Ramos, quien a su vez fue discípulo del primer director del Instituto Nacional Indigenista en México, Alfonso Caso. Ramos fue director de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de México, desde donde estimuló una serie de cátedras orientadas hacia el estudio del mexicano. Su obra *El perfil del hombre y la cultura en México*, escrita en 1934, se convierte en una de los trabajos más influyentes de esa generación de *mexicanistas* del grupo de los *Contemporáneos*, entre quienes se encuentra Rodolfo Usigli, José Gorostiza, Carlos Pellicer, Salvador Novo y Jorge Cuesta. Ramos es el inventor, como dice Roger Bartra (2002), de la anatomía del nuevo mexicano emergido de la Revolución Mexicana (p. 109).

Una vez más, al igual que los positivistas, los románticos del siglo XX, aquellos forjadores de lo que se podría denominar como *neopatriotismo criollo*, no mostrarían demasiada empatía tampoco por los usos y costumbres indígenas. Samuel Ramos estaba convencido de que los pueblos indios se habían dejado conquistar por su pasividad, ya que "desde antes de la conquista los indígenas eran reacios a todo cambio, a toda renovación" (1951, p. 36). En clara alusión a Nietzsche, se queja del *egipticismo* del indio que lo hace "incompatible con una civilización cuya ley es el devenir" (p. 37). Para Ramos el indio es el *hinterland* del mexicano, es decir, la esencia periférica de su identidad. No obstante, esta esencia no es activa, sino que sólo funge como sustancia catalítica de lo mexicano sin serlo en su totalidad. Por ello es que Ramos comenta que "aún cuando el indio es una parte considerable de la población mexicana, desempeña en la vida actual del país un papel pasivo. El grupo activo es el otro, el de los mestizos y blancos que viven en la ciudad" (p. 58). Ramos repetía un prejuicio antiguo en contra del sujeto considerado como salvaje. Incluso ofrece todo un análisis del indio urbano representado en la figura del "pelado", aquel con poca educación y miserable que "contaminaba" los espacios urbanos con su machismo y brutalidad: de salvaje rural, el

indio se convertía en bárbaro urbano. Ramos comentaba al respecto que el "pelado" (i.e. el "naco" que *indianiza* a las urbes) pertenecía "a una fauna social de categoría ínfima y representa el deshecho humano de la gran ciudad" (p. 53). Así, ese desdén hacia la "plebe" o las "clases populares" tan muy común entre algunos de los *Contemporáneos*, se debió quizás al pesimismo que los embargó ante la pérdida de privilegios de clase durante la Revolución, ya que muchos de ellos habían nacido siendo miembros de las clases medias o altas durante el porfiriato.

En 1950 se escribe la obra que podría considerarse como la más influyente alrededor de la invención del sujeto mexicano y lo mexicano: *El laberinto de la soledad.* Octavio Paz (1950) sintetizaba el pensamiento de los humanistas católicos de su generación, ese *neopatriotismo criollo* que se reinventaba para conformar la identidad. En esta obra, Paz observa al mexicano como un sujeto híbrido con una identidad compleja, *pero uniforme e interpretable*, que puede ser diseccionada a partir de la reflexión. Al igual que Vasconcelos y Ramos, no acude a la etnografía pero sí al debate filosófico. El indio para Paz se presenta en la esencia del mexicano, pero disuelto en sí mismo ante un mundo muerto que revive con sus usos y costumbres: "solo el catolicismo les permite reanudar su lazo con el mundo", dice Paz, "pues quedaron huérfanos" (p. 92). Al igual que Ramos y sus consideraciones del *egipticismo* de las culturas prehispánicas, Paz considera la derrota de los aztecas como parte de la traición de los dioses que envió al suicidio a su pueblo (p. 85), como si la época del Quinto Sol predestinara como un hecho inevitable e irremediable la caída del imperio y la llegada de los españoles. De la misma manera, retrata la supuesta pasividad del mexicano ante su propia desgracia, así como su resignación ante las circunstancias históricas que les tocó vivir: "El mexicano venera al Cristo sangrante, humillado, golpeado por los soldados, condenado por los jueces, por que ve en ello imagen transfigurada de su propio destino" (p. 75). Por otro lado, confirma la idea del mestizo como aspiración del mexicano, como si ello no hubiera sido producto de la pretensión concreta de grupos dominantes que tejieron las redes ideológicas de sus proyectos de nación siempre con la mirada hacia Occidente. Paz comenta que "el mexicano no quiere ser indio ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega y no se afirma en tanto que mestizo, sino como una abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. Él empieza en sí mismo" (p. 78). No obstante, la negación a la que hace referencia Paz es en todo caso sólo enunciada, pero no practicada: no es siquiera una opción que nazca del sujeto, sino que es más bien producto de ideologías elaboradas en el transcurso de los siglos por el discurso dominante imperante en cada época...el no querer ser ni español o indígena está más allá de la selección individual, es una elucubración de la identidad nacional. El caso de la desindianización, por ejemplo, surge a partir de distintas fuerzas históricas y culturales al mismo tiempo, no son elementos espontáneos de la agenda social, sino ideologías imbricadas que van tomando distintas interpretaciones de época en época. Ya aquí la elección es lo de menos.

Es así que la intelectualidad del país de aquel momento tiende a presentar a un indio fusionado dentro del alma mexicana. Bajo esta óptica, sus virtudes y defectos habían sido heredados al sujeto mexicano que no sólo es analizado desde el punto de vista de ciertos usos y costumbres, sino que además *es confeccionado en su forma de ser y actuar*: la disertación filosófica que se hizo alrededor del mexicano más que revelación, termina por convertirse en la creación de un molde de identidad en el que se

supone cabe toda la praxis del mestizo. Este mestizo, no obstante, siguió teniendo una categoría étnica bastante ambigua: quizás lo importante no era descubrir la anatomía del mexicano, tal como lo intentó hacer esa generación de pensadores que crearon toda una escuela y tradición que continúa firme hasta nuestros días. Quizás lo verdaderamente vital se encuentra en la apropiación y consumo de la cultura, esto es, en la manera en que ese mexicano, al que muchos intentan inventar, se enfrenta y digiere la iconografía nacional y la religión de la patria. Asimismo, más que fusión, el indio se encuentra en la epidermis de ese mestizo, aunque se santigüe y hable español. Eso es lo que una nueva generación de antropólogos y sociólogos iba a analizar a partir de la segunda mitad del siglo XX, donde aires de disidencia se percibían en el ambiente. En su lucha contra la opresión, las comunidades indígenas iban a comenzar una conciencia que saliera de sus propias comunidades e incluso iban a "prestar" su propia identidad para exportarla a otros movimientos de liberación nacional. Después de cinco siglos de silencio, los indígenas estaban a punto de iniciar el balbuceo de las primeras palabras que el entorno hegemónico nacional por fin iba a escuchar. Por centurias, poco hicieron los círculos de poder político, económico e intelectual para realmente tomar en cuenta las aspiraciones y anhelos de los pueblos indígenas bajo sus propias condiciones. Sin embargo surgiría la esperanza de que eso terminara y el debate del papel de los indígenas se renovaría en la esfera nacional. El indigenismo tampoco sería uno solo, se reinventaría y se preparaba en las décadas por venir para romper las barreras de una disciplina que olvidaba que la multiculturalidad enriquece a la nación, no la divide.

SEGUNDO DEBATE
ESPEJO CULTURAL
La nación como espacio en competencia: los discursos de identidad y el sujeto cultural indígena en México.

> La nación es el más hollado y a la vez el más impenetrable de los territorios de la sociedad moderna. Todos sabemos que esas líneas negras en los mapas políticos son como cicatrices de innumerables guerras, saqueos y conquistas; pero también sospechamos que, además de la violencia estatal fundadora de las naciones, hay antiguas y extrañas fuerzas de índole cultural y psíquica que dibujan las fronteras que nos separan de los extraños. Esas fuerzas sutiles, sometidas a la inclemencia de los vaivenes de la economía y de la política, son sin embargo responsables de la opacidad del fenómeno nacional. Entre otras cosas, esa opacidad oculta los motivos profundos por los cuales los hombres toleran un sistema de dominación y con su paciencia le imprimen un sello de legitimidad a la injusticia, a la desigualdad y a la explotación.
>
> Roger Bartra. *La Jaula de la Melancolía.*

Introducción.

Uno de los argumentos centrales de la insurrección del EZLN ha sido el respeto a la cultura y derechos indígenas. Ello ha derivado en una gran cantidad de discusiones que reflexionan alrededor del asunto de la identidad, la nacionalidad, y por supuesto, los usos y costumbres. Esto llevó a un serio cuestionamiento de los discursos de nación y a un debate renovado del concepto de indigenismo. Pero sobre todo, ello condujo a la revalorización y al análisis del papel del sujeto cultural indígena en México dentro del imaginario social: como elemento fundacional y como sujeto vivo. Así pues, el neozapatismo tuvo la virtud de sacar una vez más del cajón polvoroso de la historia a las grandes contradicciones en que han caído los discursos de la identidad nacional que muchas veces se contraponen a identidades culturales particulares en México. Ideologías dominantes impulsoras de la construcción de una identidad homogénea han cubierto con las ropas del nacionalismo toda su desnudez prejuiciosa, por lo que este levantamiento indígena se ha convertido en un esfuerzo más para desenhebrar a la aguja totalitaria de visiones unívocas de nación, que intenta dominar con todos sus prejuicios históricos al tejido social.

Este Segundo Debate reflexiona en torno a cómo la identidad nacional es también un espacio en disputa, que construye al sujeto cultural indígena a partir de una perspectiva que lo aliena de su propia condición, al cual históricamente ni siquiera ha sido invitado a discutirla. Para ello, se inicia este ensayo proponiendo un marco teórico alrededor de una serie de reflexiones orientadas a analizar los conceptos de identidad nacional e identidad cultural como espacios de dominación y resistencia, donde prácticas discursivas tienen lugar tanto en las esferas de poder político como en el seno de la sociedad, desarrollándose a partir de ellas una serie de estrategias de dominación y agencia cultural a un mismo tiempo. Posteriormente, se le da paso a un ejercicio dialéctico que tiene como punto de referencia dos conceptos trascendentales sobre el estudio del sujeto cultural indígena: lo indígena como principio de mi Yo de Luís Villoro y el concepto del indio desindianizado que Guillermo Bonfil Batalla hace en su análisis del México Profundo y el México Imaginario. El pensamiento de estos autores permite reflexionar sobre la condición indígena en México y cómo se conceptualiza a ese sujeto cultural indígena dentro de los imaginarios sociales, mostrando que la nación

es una fuente de conflicto donde surge una lucha hegemónica entre la diversidad cultural y la homologación de identidades en el discurso nacional.

Asimismo, se aborda el tema sobre los usos y costumbres a la luz del neozapatismo, cuyas propuestas han ido encaminadas a demandar el reconocimiento de prácticas culturales indígenas dentro de un marco constitucional. Este reconocimiento va de la mano con el cumplimiento de demandas de autodeterminación y soberanía que intentan proponer un modelo nacional incluyente que extirpe de sus prácticas políticas a una serie de determinantes históricas que han mantenido sumergidas en la marginación a las comunidades indígenas en México. No obstante, se precisa que no habrá que perder de vista que como toda exigencia de reconocimiento cultural, lo que en primera instancia resulta ser el germen de la subordinación y la opresión es un déficit de justicia social, por lo que las acciones legislativas destinadas a resolver estas demandas deberán tener como objetivo prioritario la solución de prácticas de discriminación sobre la población indígena, y que la implementación de los llamados usos y costumbres abonen a esa tarea, no que simplemente la reorienten en la creación de nuevos autoritarismos, en el cual las comunidades y los individuos no observen ningún beneficio en el cambio de parámetros legislativos.

Así pues, este debate aborda el tema de la identidad como un fenómeno de múltiples lecturas que forja por sí sola una lucha hegemónica entre distintos imaginarios sociales. Por ello, la lucha indígena por el (re)conocimiento cultural es ante todo una disputa en contra de discursos dominantes que toman a lo indígena como fundamento de la nacionalidad, mientras el/la indígena es despreciado(a) y discriminado(a).

La vorágine de las identidades: hegemonía y agencia en los discursos de nación.

La cultura es ante todo un fenómeno colectivo que se desarrolla a través de procesos de socialización. La cultura no existe sin esa intersubjetividad que convertirá a normas y valores en paradigmas de tradición que los grupos humanos irán construyendo como parte de su propia identidad. Es así que cultura y socialización son elementos inseparables que mutuamente son influidos el uno por el otro: la cultura ofrece el marco de referencia en que las relaciones sociales tienen lugar y que reflejarán por medio de su interacción elementos particulares de pertenencia y referencia. Al mismo tiempo, la cultura tendrá sentido si y sólo si tiene un canal de expresión determinado por la intersubjetividad. Así pues, la identidad se forja a través de nuestra socialización con otros que comparten patrones ideológicos que determinarán en buena medida las formas de interpretación del mundo que nos rodea, así como su propio exterior: estas colectividades estarán determinadas históricamente por medio del reconocimiento de características culturales comunes, como el folklore, la religión y la lengua.

No obstante, adaptando la teoría del lenguaje de Mikhail Bakhtin (1973, original 1929), la identidad, como construcción ideológica, da la impresión de estar formada monológicamente, como fuerza centrípeta, o al menos esa es la forma aparente que adquiere al tratar de unificar el imaginario cultural y/o nacional de cierta comunidad humana (por medio de la acción de discursos dominantes o canónicos). Sin embargo, la identidad, como fuerza centrífuga, es sobre todo conformada *dialógicamente* puesto que existen elementos contextuales (momento histórico, circunstancias políticas y económicas, elementos socioculturales, geografía, etc.) que le dan significado al momento de la enunciación (i.e. *heteroglosia*), es decir, la identidad, al igual que el

lenguaje, es un concepto condicionado por circunstancias temporales y espaciales que le dan sentido a partir de la interacción de distintos discursos. Asimismo, la identidad se compone a través de la influencia de distintas interacciones sociales que el sujeto toma como marco de referencia, ya sea para adoptarla o rebelarse en contra de ella. Parafraseando a Oscar Wilde, se podría decir que la mayor parte de la gente es otra gente... sus pensamientos son las opiniones de alguien más, sus vidas una imitación, sus pasiones una cita.

Cada persona es influenciada por otros de manera irremediable, por tanto la existencia individual no puede definirse como un fenómeno de aislamiento social: por el contrario, todos somos producto de nuestra relación con otros y nuestro exterior sólo es percibido a través de esos ojos externos al sujeto, es decir, a través de la perspectiva ajena: como sujeto que comparte dicha identidad o como aquel que permanece externo a ella. Incluso, hasta en el más completo aislamiento, este carácter *dialógico* podría ser percibido a través de la relación del individuo consigo mismo, como sujeto social que sigue siendo, y hasta con lo metafísico (e.g. la religión), que al final de cuentas es también una construcción derivada del espectro social.

Así pues, la identidad cultural es una práctica colectiva subjetiva, la cual no puede ser modificada o transformada por la acción individual, sino sólo por medio de la intersubjetividad. Por tanto, el individuo es influenciado en menor o mayor grado por las prácticas culturales en las que se desarrolla, e incluso puede negociarlas a partir de su propia reflexión filosófica, pero no es capaz de lograr transformaciones particulares por sí solo en la identidad cultural, ya que ésta es un bien simbólico compartido, no una iniciativa individual. Es en este tenor que se construye lo que Edmond Cros (1997, pp. 9-10) denomina como sujeto cultural: aquella instancia discursiva del Yo que actúa como sujeto colectivo, el cual se encuentra envuelto en un proceso de sumisión ideológica. Es por tanto que las apropiaciones de la realidad hechas por el sujeto cultural estarán determinadas a partir de patrones ideológicos emanados de la vida en sociedad. Ello se deriva de una subjetividad que nos ata a nuestra propia identidad y que al mismo tiempo se desarrolla a través de un sistema de relaciones de poder (Foucault, 2003, p. 130), las cuales forjan a su vez dinámicas de reconocimiento/desconocimiento de lo culturalmente *interno* a partir de su comparación con lo *externo*.

Es la cultura, por lo tanto, el centro gravitacional en el cual girará la conciencia de identidad en donde se experimentan y se construyen prácticas particulares que definirá políticas de diferenciación. En ese sentido, la identidad cultural es el sitio ideológico que determina esas fronteras socialmente construidas que se anteponen entre lo que es definido como lo "auto-", es decir lo que me define como parte de cierta identidad cultural, con respecto a aquello que se presenta como lo diferente, es decir, lo "hetero-": es así que el contraste cultural con respecto al Otro es lo que define la propia identidad del sujeto, por lo que la *autoidentidad* sólo existe a través del contraste con la *heteroidentidad*. Esta identidad puede ser entendida sólo a través de una relación de "externalidad", de *exotopía*. Bakhtin (citado en Gardiner, 1999, pp. 60-61) explicaba que la exotopía es aquella relación externa (i.e. lo diferente) que permite comprender lo interno (i.e. lo que se puede considerar como identitario). Al respecto, Barry Sandywell comenta que "[n]o podríamos existir y reconocernos en el mundo sin un contexto preliminar de alteridad... [L]a presencia de uno mismo se debe ontológicamente a las voces y actividades de otros" (1999, p. 51; mi traducción). Es entonces, en este

reconocimiento del diferente/Otro, cuando el nosotros se construye y se cohesiona. En esa misma línea, Wilhelm Dilthey (1976, original 1900) considera que "solamente comparándome con otros es que yo experimento lo individual en mi. Sólo ahora me vuelvo consciente de que en mi propia existencia es donde difiero con otros". Así pues "la existencia de nuestro exterior...se presenta ante uno primeramente sólo en forma de información sensorial, de gesticulaciones, sonidos y acciones del exterior", por lo que sólo completamos nuestra fotografía interior (*ein Inneres*) por medio del "proceso de reproducción (*Nachbilden*) de aquello que llega a los sentidos" a través del entendimiento (*Verstehen*) (p. 105; mi traducción).

En suma, las identidades se convierten en uno de los filtros sociales más influyentes para percibir e interpretar al mundo (*Weltanschauung*), por lo que su estudio mostrará una serie de construcciones ideológicas que van íntimamente relacionadas con los usos y costumbres, la interactividad social emanada de los grupos de pertenencia y de referencia, la historia, los entornos políticos y económicos, etc. Por tanto, la identidad cultural es, al mismo tiempo, membresía, diferenciación e interpretación. No obstante, es preciso puntualizar que la identidad sigue una lógica inestable: se (re)construye a partir de condiciones históricas e institucionales con formaciones discursivas y prácticas específicas (Hall, 1996, pp. 3-4). Se desarrolla a partir de elementos culturales que la (re)crea constantemente en una espiral continua de lo que se considera lo propio y lo externo: es un concepto que se encuentra en continuo movimiento en el espectro ideológico que va conformando al imaginario social de los sujetos culturales. Así pues, como se indicó anteriormente, la identidad es determinada en tiempo y espacio, cuyo significado se encuentra inestable a partir de las condiciones socio-históricas que imperan sobre dicho significante ("identidad"), siendo sólo estabilizado intermitentemente a través de formas discursivas que en cada época marcan *centros* de interpretación identitaria que son privilegiados sobre interpretaciones *periféricas*. Por tanto, la identidad en el plano de lo nacional surge de discursos que al ser desmantelados dejan ver una lucha hegemónica entre lo que se considera *canónico* y lo *no privilegiado*. Asimismo, los seres humanos no somos producto de una sola identidad, sino de una diversidad de ellas que nos van determinando, y las cuales pueden modificarse con el tiempo, por lo que más que discutirla como "verdad" unilateral, la identidad debe discutirse como la gran Pléyada de influencias sociales que irán construyendo al sujeto cultural; es decir, la identidad se conforma de la interacción con varios grupos sociales, lo que da por resultado que el sujeto sea determinado más bien, como dice Amartya Sen (2001), por una identidad plural:

> Hacemos referencia a identidades de grupos diversos de diversos tipos en numerosos contextos diferentes, y el lenguaje de lo que expresamos refleja esa diversidad en los distintos modos en que se emplean tales como "mi gente". Se puede ser nigeriano, miembro de la etnia de los ibos, súbdito británico, residente de Estados Unidos, mujer, filósofo, vegetariano, cristiano, pintor y un firme creyente en extraterrestres que vuelan en ovnis: cada uno de estos grupos le da a la persona una particularidad susceptible de hacerse resaltar en contextos particulares. (p. 13)

Como se ha comentado, en cada momento histórico la identidad se constituye como una arena de lucha hegemónica donde distintas interpretaciones de la misma se encuentran en constante tensión: identidades dominantes y subalternas contienden y resisten por medio de prácticas discursivas que se colapsan, chocan, se hibridan. En este sentido, la identidad también involucra una agenda política de mantenimiento del *statu quo* o de resistencia y cuestionamiento ante el mismo: es una arena en donde las identidades culturales no necesariamente coinciden con la identidad nacional, es decir, las prácticas sociales por medio de las cuales se materializa la identidad pueden estar en conflicto con los discursos dominantes que tratan de totalizar todo el espectro ideológico de "lo que somos" y "lo que queremos ser".

No hay que olvidar que a partir del nacimiento del sistema de estados-nación en el siglo XVIII, la identidad adquiere un revitalizado sentido político: la tradición es el pegamento social por el cual se irá edificando la idea de nación vía la creación de una solidaridad común dentro de los límites *geoideológicos* del territorio nacional. No es que no haya existido anteriormente, sino que esa *nacionalización de la identidad* se convierte en política de estado donde cabrán los mitos fundacionales de la patria. La nación no sólo significa el territorio físico que la contiene, sino los espacios imaginarios donde se desenvuelven las ideologías nacionales: la burbuja territorial donde el lenguaje, la historia, el folklore, los usos y costumbre, así como los sistemas político-económicos cobran un sentido de soberanía e independencia con respecto a quienes se encuentran "afuera". Las líneas fronterizas son producto de la ingerencia humana que son naturalizadas como lo "nuestro" o lo "ajeno", como si la geografía tuviera carné de identidad, es decir, lo abstracto se convierte en barrera invisible de lo interno y lo externo.

Así pues, la nación se convierte en la gran comunidad de comunidades, donde las particularidades son conciliadas o incluso erosionadas con el afán de darle paso a una supuesta uniformidad social entre grupos humanos, y la cual es artificialmente construida por la acción histórica. Incluso las autoproclamadas sociedades multiculturales, como se autodenominan varios de los países industrializados, adoptan lecturas dominantes de lo que entienden por dicho término, es decir, las formas de ser diverso son dictadas por un discurso hegemónico que "limita" o condiciona dicha diversidad. Es aquí donde se crea algo que puede ser denominado como *identidad por decreto*: aquella arena donde se privilegian interpretaciones y representaciones de la nación desde posiciones de poder, es decir, la selección y distribución de elementos de las identidades culturales a través de aparatos ideológicos de estado, que serán posicionados como narrativas del nacionalismo. Por tanto, la tradición, como fuente de la identidad, es un fenómeno con por lo menos dos flujos, y con múltiples puntos de encuentro: por un lado la tradición (i.e. lo *popular*) edifica a la denominada cultura nacional, mientras que, por el otro lado, aparatos ideológicos de estado no solo comunican, sino que apropian lo que se considera es *la cultura nacional* para (re)crear y (re)fortalecer a la tradición. Ante ello, lo representativo de una cultura (i.e. lo que el estado considera es *la tradición* en singular) se convierte en una base que a su vez estructurará convenciones que serán *la guía de la normatividad nacional*. Esto no significa que no existan lecturas alternas de la identidad nacional, incluso subversivas, pero es el estado, como en el caso de México, el que común y tradicionalmente la ha controlado y monopolizado.

A pesar de la negociación de significados a la que toda corriente ideológica se expone, el problema de la identidad nacional como discurso hegemónico/homogenizador radica en el uso restringido, consciente o inconsciente, que pondrá en entredicho, por decir lo menos, cualquier afán de diferenciación o transformación que cuestione al *statu quo*, siendo este último sólo modificado por la acción histórica determinada por relaciones de poder (i.e. a partir de la disputa hegemónica). En ese sentido, la historia, también como construcción ideológica, es interpretada según los contextos que la van determinando y lo que en ella se entienda temporalmente como *la forma de actuar socialmente*. Estas interpretaciones están directamente vinculadas con lo que en cierta época se defina como *lo verdadero*, o sea, lo que en ese momento histórico se puede identificar como *normatividad institucionalizada del conocimiento de la realidad*. Dicho de otra manera: lo que se considera, en términos sociales, como la forma correcta de llegar a una verdad determinada, y que guarda una fuerte relación con la moral y los valores en boga en ese momento histórico. Por lo tanto, de manera arbitraria, son creados patrones de conducta que fungen como juegos de verdad (*jeux de vérité*) que van construyendo circunstancias y realidades a partir de reglas o técnicas destinadas a la producción de la "verdad": no al descubrimiento de la "verdad" *per se*, sino a aquellas reglas que hacen al sujeto dictaminar que las cosas son "ciertas" o "falsas" (Foucault, 2003, pp. 1-5).

Así pues, de alguna u otra manera, las identidades son determinadas y nos determinan. No obstante, como ya se comentó, esto no quiere decir que no exista resistencia alguna, o diferentes formas de interpretaciones o apropiaciones de la identidad, ya que de hecho sucede: los espacios culturales no son propiedad exclusiva del *centro dominante*, sino que existe una competencia ideológica constantemente promovida por vertientes hasta ese momento descentralizadas. Así pues, la identidad cultural también está sujeta a un proceso de recepción comunicativa, la cual estará supeditada a distintas lecturas, como lo diría Stuart Hall (1980, pp. 136-137), ya sea para aceptarla, negociarla o rechazarla dependiendo de los marcos socioculturales que determinen al sujeto. Sin embargo, la existencia de lecturas predominantes en el discurso nacional se muestra como evidencia de aquellas capas ideológicas que van conformando a la identidad como ente unificador/diferenciador, es decir, como *hegemón* de una tradición, planteando las ideologías de representación de lo interno y lo externo en determinada comunidad humana. A lo que esta idea se refiere es que, a pesar de que la identidad cultural proviene de diferentes fuentes o tradiciones (i.e. de no tener una génesis única), existe un peligro de institucionalizar esta identidad por medio de los nacionalismos, provocando con ello algo que Anthony Appiah (1994) denominó como "imperialismo de la identidad", es decir, aquella tendencia que tienen las identidades colectivas de "dominar no sólo a la gente de otras identidades, sino a las *otras identidades*, cuya forma es exactamente lo que nos hace a cada uno de nosotros lo que somos individual y distintivamente" (p. 134; mi traducción y mi énfasis). Al respecto, Tzevan Todorov (2001) advierte de estos peligros:

> No hay nada más violento que imponer a los individuos una identidad única y encerrarlos en ella, como si la personalidad se agotara allí; juzgarlos como si fueran solamente judíos o musulmanes o serbios o estadounidenses; No hay nada

> más desolador que ver a los individuos encerrarse a sí mismo en este modo (p. 34).

El núcleo neurálgico de la institucionalización sobre el entendimiento y comprensión de la nación no sólo proviene del estado, sino también de otros grupos de poder, e.g. intelectuales y empresarios, que lo rodean, quienes tratarán de imponer su propio entendimiento del concepto de nación. No obstante, es pertinente abrir un paréntesis y hacer una aclaración: el estado no es de ninguna manera una entidad cohesionada y uniforme, ya que dentro de éste, sobre todo en las democracias, se producen también relaciones de poder que van forjando distintas perspectivas políticas en continua tensión. Ese es el error de apreciación de algunas interpretaciones de marxismo que considera al estado como un sitio en donde el discurso dominante es invariable, teniendo un comportamiento dogmático específico sin alteraciones: el estado está conformado por una serie de instituciones que no siempre concilian intereses y que de hecho se pueden encontrar en conflicto constante, tal como sucede en las democracias contemporáneas donde la lucha por el poder enfrenta a distintas posiciones ideológicas. Es en medio de esas luchas en las esferas del estado donde se pueden encontrar algunas rendijas que permitan introducir a la agenda nacional una serie de acciones de resistencia, en donde la sociedad civil pueda tener acceso a poder real. La agencia cultural encuentra, en estos espacios forjados por los antagonismos de grupos de poder político, formas de incluir beneficios para sus propias aspiraciones y lucha hegemónica: lo importante será encontrar la forma en que cualquiera de los antagonismos en pugna dentro del estado adopte las aspiraciones sociales no privilegiadas (por ejemplo, por medio de la movilización ciudadana o la presión electoral) para que se dé la transformación de políticas públicas.

Ahora bien, como ya se ha dicho, la identidad nacional se encuentra en competencia por las identidades culturales que se desarrollan en su territorio, lo que provoca toda una potencialidad de conflicto cuando las diferencias resultan muchas veces inconsistentes en relación a las prácticas sociales. De hecho, dentro de los estados modernos es más regla que excepción la presencia de sociedades nacionales con poblaciones multiétnicas. En este sentido, haciendo referencia al caso de México, Gullermo Bonfil (1996) comenta que

> El proyecto de homogeneizar culturalmente a la población nacional no culminó con el éxito esperado. La identidad nacional no se presenta hoy tan firme y acabada como supone el discurso (de cualquier signo). Hay fisuras, inconsistencias, contradicciones y desigualdades, cuya fuerza centrífuga muestra el error de fondo del proyecto homogeneizante: su pretensión de sustituir las ricas y variadas culturas por otra, necesariamente artificial y acartonada, que se postula como superior y englobante de las demás. (p. 20)

Así pues, lo que más bien prevalece dentro de esas formaciones homogeneizantes de nación, como lo menciona Rodolfo Stavenhagen (2000, p. 362), es la creación de un tipo de "etnocracia" o "etnocentrismo" llevado a cabo por la ideología nacional para apropiarse y acaparar las llamadas identidades subnacionales. En esa misma línea, Jürgen Habermas (1999) comenta que los estados-nación no se encuentran conformados

de manera pacífica de diferentes grupos humanos viviendo aisladamente, sino que constantemente se traspasan regiones vecinas, tribus, subculturas, y comunidades lingüísticas y religiosas, por lo que, continúa Habermas, la mayoría de los nuevos estados-nación emergen a expensas de grupos subalternos asimilados, suprimidos o marginales (p. 142). Así pues, uno de los elementos vitales de la resistencia en contra del espectro totalitario de un modelo nacionalista homogéneo, es el reconocimiento a formas culturales particulares que han sido engullidas por el discurso de la identidad nacional. De hecho, los conflictos étnicos contemporáneos parten de esas problemáticas: éstos no son causados por las tensiones sociales derivadas de diversidad étnica *per se*, sino debido al deseo de prevalecer y dominar a otros grupos humanos con un modelo de nacionalismo fundamentalista que puede llevar a verdaderas limpiezas étnicas. Al respecto, Andrew Bell-Fialkoff (1993) comenta que:

> El nacionalismo, como un tipo de religión moderna, contiene aspectos quasi-espirituales que ofrece a sus manifestaciones más extremistas un deseo de 'purificar' la nación de grupos 'extranjeros'. La diferencia más importante entre la limpieza étnica moderna y los patrones establecidos en la Edad Media es que en la limpieza llevada a cabo por la religión, la gente frecuentemente tenía la opción a la conversión. En lo que se denomina puramente como limpieza étnica esa opción no existe; una población debe moverse o morir. (p. 110; mi traducción)

Ello no sólo significa una expresión de una modernización incompleta, sino también fallida: no debido al fracaso del proyecto moderno *per se*, sino por el contrario, debido a la traición a sus preceptos teóricos fincados en el reconocimiento cultural a la autodeterminación. La dificultad de la modernidad no es que sea un proyecto inconcluso, sino que se le intenta observar como una narrativa única (i.e. eurocéntrica). La riqueza del proyecto moderno se debe sentar en su multiplicidad de posibilidades y potencialidades, no en lecturas orientadas a forjar perspectivas unívocas que poco tienen que ver con el objetivo esencial de la modernidad: el bienestar humano.

Por tanto, el estado moderno lo será en función de que pueda reinventarse como un sitio plural, y que dentro de esta reinvención quepa la posibilidad de los diferentes actores étnicos a su autodeterminación, no como fenómeno de secesión, sino como un respeto a las múltiples variaciones de las prácticas culturales particulares. En este sentido, la lucha de varios pueblos indígenas en torno al reconocimiento de sus particularidades no representaría un anacronismo ni un afán de retornar a un tradicionalismo premoderno. Por el contrario, representa una lectura más de la modernidad que permite la integración y la asimilación de distintos discursos de organización social que deben ser evaluados por los estados nacionales. En ese rumbo gira la posición de Luís Hernández Navarro (1998) al referirse al movimiento neozapatista en México:

> El discurso zapatista es un pensamiento complejo, lleno de paradojas y de conceptos que simultáneamente son antagónicos y complementarios. Los ejemplos son muchos, y rebasan el campo de sus relaciones con la modernidad. Entre muchos ejemplos puede verse el de ser un movimiento armado que lucha

> por la paz, o el de ser un ejército que no dispara. Como lo ha señalado Eugenio del Río citando a Wunenburger (*Modernidad, posmodernidad*): "La complejidad está ahí donde no se pueden superar una contradicción o una tragedia." La relación de los insurgentes sureños con la modernidad es muy parecida a la que sostienen las comunidades indígenas. No busca volver a un pasado idílico que ya se fue, y que en muchas ocasiones nunca existió. Pero recupera y reelabora una parte de él. Su respuesta es –como en muchas otras cosas- cercana al pensamiento de Gandhi: asimilación selectiva y resistencia selectiva. Fiel a las líneas que traza la revolución copernicana según Dewey, el discurso zapatista reconoce que la filosofía no es "la pesquisa de la realidad y el valor absoluto inmutables... Representa, en mucho, la esperanza de lo incierto". (p. 76)

Esto no es una vuelta al pasado: esto es el reconocimiento de ese pasado para la creación de un presente y futuro más equilibrado. Es el simple reconocimiento del sujeto indígena a ser considerado como ciudadano en toda su diversidad.

La línea que separa las culturas tradicionales con aquellas denominadas como modernas tiene fronteras nublosas que se encuentran en conflicto constante. Las nuevas prácticas étnicas en una comunidad se van entretejiendo con apropiaciones de la vida diaria que se forman a partir de una cosmovisión construida, entre otras cosas, por el bagaje cultural, el sistema político y la situación económica. Estas poblaciones modifican o le dan nuevos significados a lo tradicional a partir de estas apropiaciones. Lo que está en el fondo del conflicto no es propiamente que las identidades culturales sean un obstáculo a la modernidad, sino que hay prácticas político-económicas llevadas a cabo por los estados que son vistas con recelo por aquellas poblaciones que han sido históricamente oprimidas. De hecho, la tradición positivista tiene bastante responsabilidad en ello: al privilegiar cierto tipo de racionalidades fincadas en lo científico-tecnológico desde una óptica económica utilitarista, deja a lo cultural-humanista en un plano secundario, lo que a la postre provoca que el utilitarismo acapare la existencia humana tratando de universalizar ciertas definiciones de desarrollo económico a través de la explotación de la naturaleza y de la labor humana. Así, la diversidad y las identidades culturales son aisladas de un discurso de progreso que no es más que un eufemismo que esconde tras de sí dinámicas de subordinación y opresión. Muchas veces el único refugio ante el constante bombardeo de los prejuicios y la discriminación es abrazarse a una tradición que se observa como lo propio e inalienable, es decir, un pasado histórico *construido* para resistir los embates de la subordinación. Por supuesto esta adhesión no está exenta de ser una fuente de fundamentalismos ideológicos, pero ello más que ser una "tendencia particular" o una "cualidad natural" de ciertos grupos culturales, surge por circunstancias históricas que no han sido resueltas, como por ejemplo en el caso de los poblaciones de tradición indígena en México, donde el uso de acciones violentas de resistencia en contra de las instituciones del estado son muchas veces observadas, por sectores conservadores de la sociedad, como producto de las "cualidades culturales particulares de los indios" o de los "usos y costumbres", interpretando por medio de una mentalidad colonial lo que en realidad es una manifestación provocada por la marginación, la desconfianza a las instituciones políticas, y la gran opresión histórica.

La homogenización del estado-nación es una terrible tentación que las sociedades no han logrado superar. Esta tentación lleva, vía el nacionalismo, a incorporar discursos de identidad en términos impuestos por ideologías dominantes que dejan de lado lecturas alternativas de identidades culturales no privilegiadas. La lucha para evitar este terrible vicio, que se intenta proclamar como fundamento del concepto de identidad nacional, ha sido emprendida en mayor grado por la comunidad internacional hasta hace apenas algunas décadas. De hecho, fue hasta en los inicios de la década de los noventa que la Asamblea General de las Naciones Unidades estableció la "Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas", lo que deja en claro una preocupación real, pero muy reciente, de la llamada comunidad internacional en el tema, sobre todo cuando se desató una ola de conflictos étnicos que históricamente nunca fueron solucionados, los cuales se manifestaban nuevamente de manera cruda alrededor del mundo durante los primeros años de la post-guerra fría: los Balcanes, el nordeste de África (Somalia, Etiopía y Eritrea), Sierra Leona, Timor Oriental, Afganistán, Rwanda, Chechenia, Cachemira, e incluso México en el caso chiapaneco, entre muchos otros.

Lo que queda claro es el fracaso de procesos de conformación nacional homogeneizantes que han adoptado un modelo de estado-nación restringido sin tomar en cuenta aspectos étnicos, históricos y sociales de los habitantes de esos territorios. Bastante razón tiene Carl Bildt (2001) cuando dice que "las naciones existen tanto en tiempo como en espacio: sin un entendimiento del pasado, será difícil forjar el futuro" (p. 149; mi traducción). De no solucionarse estas tensiones, el estado más que conformarse en un sitio de debate y acuerdo de las formas de organización política, se convierte en un sitio de opresión y, por consecuencia, generador potencial de conflictos.

Desafortunadamente, la homogenización nacionalista es un síntoma que surge históricamente casi como dogma de fe desde el inicio de los sistemas de estado-nación que prevalecen en el mundo desde hace poco más de doscientos años, originados en Europa Occidental e importados a los países ahora postcoloniales, en donde la interpretación del bien común se basa en un purismo ortodoxo que esconde bajo el velo de moralidad un unilateralismo sin concesiones, ya que el respeto y la tolerancia a prácticas alternas al discurso dominante son vistas como enemigas de la unidad nacional, no como fuente enriquecedora de los procesos sociales. Es así que la diversidad puede correr el riesgo de convertirse en un concepto convenientemente alienado por los intereses de ideología nacional. No obstante, esto va en contra de la realidad de muchos estados, donde prácticamente la *realidad factual* los determina a partir de una conformación multiétnica, pero la *realidad ideológica dominante* la suprime: aludiendo a Jean Baudrillard, se podría decir que es el simulacro de los discursos dominantes lo que construye condiciones a modo para su propia preponderancia.

(Re)descubrimiento y (re)conocimiento del sujeto cultural indígena en México.

Las expectativas de lo social, su normatividad y la intersubjetividad son elementos que definen al imaginario social, es decir, aquello que sirve de marco de referencia a los individuos para "imaginar" su propia existencia social. Es aquí donde se establecen, como diría Carlos Monsiváis (2006a), circuitos de creencias y convicciones mayoritarias, lo que permite a los sujetos determinar las circunstancias de su existencia en sus propios términos. Esto no es un asunto de reflexión crítica, sino más bien es una

perspectiva de la realidad que empíricamente se traduce en una serie de ideologías ampliamente compartidas por la gente: el sentido común, el sistema de valores, las prácticas sociales y culturales, el entendimiento de la realidad, etc. Así pues, el imaginario social es el *locus* donde se presentan una serie de formaciones ideológicas que exponen las prácticas socioculturales de la vida diaria: aquí confluyen en un mismo espacio distintas narrativas discursivas que le darán sentido a esos *rituales* del *mundo vital* a los que se refiere Habermas.

Hay un vínculo entre las prácticas sociales y la normatividad que la determina que provoca un orden moral en el que la mera praxis de lo social tiene sentido, es decir, la constante relación entre la práctica social y las normas que se derivan de ella, o viceversa, manifiesta una forma de integrar la realidad que cobra sentido en el imaginario social. En ese sentido, esas manifestaciones son vistas por la gente como algo posible, incluso cuando su realización resulte sumamente complicada o simplemente inalcanzable. Sin embargo, el ideal de ese orden moral será operativo en sí mismo ya que a pesar de su complejidad, e incluso de su imposibilidad, toda acción social tendrá un punto de referencia en el cual girará. Por tanto, los mitos que conforman los imaginarios sociales se forjan como casos ideales de comportamiento moral y ético. Tanto lo ideológicamente dominante como su contestación subversiva cabrán en esta misma lógica: no hay que olvidar que el orden moral se construye también a partir de diferentes entendimientos de lo que se considera lo ideal en una sociedad. Al respecto, Charles Taylor (2004) define los parámetros que diferencian al imaginario de la teoría social de la siguiente manera:

> Adopto el término imaginario (i) porque mi enfoque se basa en la manera en que la gente ordinaria "imagina" su entorno social, y ello no siempre se expresa en términos teóricos, sino que se manifiesta en imágenes, historias y leyendas. Además (ii) mientras la teoría es frecuentemente la posesión de una pequeña minoría, lo interesante del imaginario social es que es compartido por grandes grupos de gente, por toda la sociedad. Ello nos lleva a una tercera diferencia: (iii) el imaginario social es aquel entendimiento común que hace posible prácticas comunes y un amplio sentido compartido de legitimación. (p. 23; mi traducción)

Es dentro de este imaginario social donde pueden ser percibidas esas prácticas culturales comunes que día a día apoyan o contradicen lo que socialmente puede ser visto como ideologías dominantes. No se buscan justificaciones, simplemente se actúa en "piloto automático" cultural que permite una interacción social dentro de cánones que se valúan como lo correcto o lo incorrecto, lo aceptado o lo rechazado, lo que soy y lo que no soy. En este sentido, el imaginario social es el sitio por excelencia del sincretismo y la hibridez que hacen de la cultura un asunto de praxis.

En el imaginario social de la identidad en México, el sujeto cultural indígena toma invariablemente el papel de fundador de la identidad. Es uno de los catalizadores de la nacionalidad que ofrece ese sello distintivo del imaginario social mexicano, tanto localmente como con respecto a otras naciones, es decir, el sujeto cultural indígena le da la "denominación de origen" a la identidad nacional en México. Ese indígena es visto en ese imaginario más que como individuo, como un legado histórico que representa un

pasado común en el que se cobra el sentido de pertenencia. Es parte también medular de ese mestizo que ensalza la ideología nacional como medio y fin de la mexicanidad de la post-Revolución, y cuya hibridez resulta tan inspiradora para cierta parte de la intelectualidad del país en términos de ofrecer una definición de lo que significa ser mexicano.

No obstante, mientras ese legado indígena surge como luz identitaria, la oscuridad a la que es sometido el indígena como individuo representa una paradoja trágica de quien se toma como símbolo de solidaridad nacional, pero que como ser humano es despojado de esa grandeza que de manera hipócrita le otorga la demagogia nacionalista. Así, se construyó una identidad desequilibrada que observa a *lo indígena* como parte del Yo pasado y parcialmente del Yo presente (lo que fui y lo que soy), pero que se borra de los anhelos y la trascendencia del Yo futuro (lo que quiero ser). Esta *mestizofilia occidentalista* hizo del mestizo una negación de sí mismo. Lo que de otra manera hubiera sido una acción loable y noble, por su afán de encontrar en la identidad un posible reducto para ejercer una más equilibrada igualdad social, política y económica, se convirtió, por medio del arrastre de ideologías coloniales, en un proceso de sutil etnocidio que vio en la multiculturalidad un peligro para la unidad nacional. Guillermo Bonfil (1996) nos recuerda que un ejemplo de ese trágico etnocidio fue la acción hegemónica del español como lengua oficial en México (p.105), dejando en el olvido a la gran riqueza lingüística del país que progresivamente ha ido perdiendo terreno y en algunos casos hay lenguas que se encuentran en un franco y lamentable proceso de extinción.

Así pues, el predominio en la identidad nacional de una concepción *mestiza occidentalista*, trajo por resultado al menos dos circunstancias visibles a las que se conminó al indígena: o el aislamiento opresivo o la transformación identitaria. En el primer caso, comunidades indígenas fueron marginadas geográfica e ideológicamente al ser su diversidad sólo un elemento folklórico de la nación, pero considerados como un freno a un supuesto desarrollo modernizador. En el segundo caso, el indígena se convirtió en mestizo, renunciando a su particularidad y zambulléndose en las aguas de la identidad nacional para terminar ahogando al indígena que, a pesar de ello, nunca dejó de manifestarse en él. La nación se convirtió en un club exclusivísimo en donde el indígena sólo tenía cabida cuando renunciaba a sí mismo: se le hizo creer que era producto de dos mundos, de los cuales renacía como aquella *raza cósmica* de José Vasconcelos, pero que al final de cuentas privilegiaba sólo a una de las partes: la occidental. En este sentido parece oportuno recordar al pensamiento de Guillermo Bonfil (1996) en torno al México Profundo, que viene a ser aquel al que pertenece la mayor parte de los habitantes del país, la cual siendo notablemente heterogénea, Bonfil la encuentra unida a través de un origen geográfico y étnico común que la determina: Mesoamérica.

México es un país que según distintas interpretaciones de los censos de población cuenta con un número de indígenas que fluctúa entre los 10 y los 12 millones. Sin embargo, biológicamente se podría decir que la integran más de la mitad de la población del país (Monsiváis, 2006b). Ese México mayoritario es el México Profundo que vive en un constante ir y venir paradójico entre su negación y su afirmación. Es contrapuesto al México Imaginario que representa aquella parte de la población con "mentalidad colonial", es decir, aquel México que privilegia al eurocentrismo como forma política,

social y económica, y que representa la aspiración de hacer del mestizo un sujeto universal que mira siempre hacia occidente. Estas son las élites que intentan "modernizar" el país para hacerlo "progresar", i.e. los apologistas de lo que Bonfil (1996) llama la desindianización (pp. 41-58).

El indio desindianizado se niega a sí mismo en la forma del mestizo. Sigue conservando rasgos que lo unen con su Yo Indígena, pero ya no es indio, y a pesar de que físicamente no hay diferencias entre indio y mestizo, las diferencias sociales que los separan son notorias. Así pues, Bonfil ve a la desindianización como un proceso histórico por el cual poblaciones enteras son forzadas a renunciar a su propia identidad particular y distintiva, cambiando incluso sus formas de organización social y cultural, por lo que este proceso no resulta de la mezcla biológica que tanto defiende el discurso del mestizaje, sino de la presión de un etnocidio que, de acuerdo a Bonfil, obstruye la continuidad histórica de un pueblo como grupo diferenciado y particular (p. 17). Es debido a ello, continúa Bonfil, que la presencia predominante de los rasgos indígenas en sectores mayoritarios de la población en México, y con mucho menor frecuencia de esos rasgos en las clases dominantes, indica que la fusión racial no ocurrió de una manera uniforme y que México está lejos de ser la democracia racial que frecuentemente se promulga en los discursos de la identidad nacional (p. 16).

Así pues, Bonfil anota que el mestizo, como contingente del indio desindianizado, a pesar de sus usos y costumbres y de sus rasgos innegablemente de origen indígenas, se diferencia a sí mismo del indio que vive en él (pp. 17-18, 105). Ya lo diría Luís Villoro (1950) al referirse a esa diferenciación artificial construida desde las cúpulas ideológicas de la identidad nacional: "El indio es lo ajeno al mestizo, el Otro por excelencia" (p. 180). Sin embargo, continúa Villoro, lo indígena es más bien aquello que "es lo propio a la vez que lo extraño, lo mismo y lo diverso a un tiempo" (p. 192). Esta es una relación paradójica y compleja de aceptación/rechazo del Yo y el Otro en el mismo indio desindianizado, una relación que varias interpretaciones del nacionalismo en distintas épocas y circunstancias han querido negar, pero que sobrevive a pesar del desconocimiento identitario al que se le ha querido confinar. La clara e innegable evidencia de nuestro pasado indígena es un espejo en el cual no queremos ver nuestro propio reflejo, diría Bonfil (1996, p. 18).

Este proceso de desindianización, en suma, será directamente proporcional a un proceso de "civilización" desde una óptica eurocéntrica: la acción hegemónica de la occidentalización de los discursos de nación se convierten en el espejo donde más que reflejarse, se refracta ese Yo Indígena, es decir, se reconoce como una imagen que no es; niega su reflejo porque lo que ve diverge de la identidad solidaria, en la figura totalizadora del mestizo, que se supone debe forjar. En física, un rayo de luz u otro tipo de radiación electromagnética se refracta cuando pasa de un medio a otro con diferente densidad óptica, es decir, con distinta velocidad de propagación. Dicha radiación será distinta a la original. De la misma manera, el Yo Indígena se reconoce y se niega al mismo tiempo en ese espejo de la identidad nacional: se refleja y se refracta. Se observa, se da a luz sí mismo, pero la imagen que regresa a sus ojos no es fiel a *lo que es*. Ese indio desindianizado convertido en mestizo occidentalizado reconocerá en el reflejo la herencia del indio muerto, a su pasado y a su historia mesoamericana, pero esa imagen estará refractada ideológicamente, pues la distorsión de su subjetividad construida en los discursos de la nacionalidad le dificultará la visión de un indio vivo que existe en él, y

que se manifiesta en su conciencia y en su praxis cultural. Por un lado, su falsa conciencia invertirá, como dice Marx, su realidad como una *camerá obscura*; pero por el otro lado, las contradicciones de la identidad nacional con respecto a las identidades culturales propias serán los espacios por los cuales la agencia cultural se manifieste y se haga consciente a través de la praxis del *mundo vital*. De acuerdo con esto, Bonfil comenta que:

> El México Profundo... resiste apelando a las estrategias más diversas estrategias según las circunstancias de dominación a que es sometido. No es un mundo pasivo, estático, sino que vive en tensión permanente. Los pueblos del México Profundo crean y recrean continuamente su cultura, la ajustan a las presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, reiteran cíclicamente los actos colectivos que son una manera de expresar y renovar su identidad propia; callan o se rebelan, según una estrategia afinada por siglos de resistencia. (p. xvii)

Por otro lado, es en los discursos de reconocimiento o desconocimiento de ese Otro donde se harán presentes prácticas sociales de inclusión o exclusión, siendo aquí el sitio en el que ya sea la discriminación o, por otro lado, la tolerancia hacia la diversidad, se funda a través de la creación ideologías que tienen lugar en el imaginario social: o bien se establecen diferencias irreconciliables que llevan a la creación de prejuicios y estereotipos, o bien se desarrollan dinámicas de respeto ante dicha diversidad. Por tanto, al final de cuentas, toda práctica de discriminación es producto del desconocimiento del Otro (i.e. de la condición etnocéntrica de sujeto), y de la creación de un sistema de diferenciación cultural basado en estándares cualitativos jerárquicos, y no de uno que vea a la diferenciación como lo que es, una forma distinta de actuar culturalmente sin que haya necesidad de (pre)juzgarlo como lo adecuado o lo incorrecto. Al respecto, Taylor (1994) critica y denuncia los peligros de la categorización vía el desconocimiento de las identidades:

> Nuestra identidad es parcialmente forjada por su reconocimiento o la ausencia del mismo, frecuentemente por el *des*conocimiento de otros, y así una persona o un grupo pueden sufrir de un daño real, de distorsión real, si la gente o la sociedad que los rodea les reflejan hacia ellos una fotografía restringida, degradada o despreciativa de sí mismos. El no reconocimiento o desconocimiento puede perjudicar y puede ser una forma de opresión, al encasillar a alguien en una forma de ser falsa, distorsionada y reducida (p. 25; mi traducción; énfasis en original).

El desconocimiento de las identidades culturales se encuentra en la misma esfera de dominación de la que emanan la explotación, la injusticia o la desigualdad. Ello incluso puede acarrear la interiorización de una supuesta inferioridad que se convierte asimismo en una *naturalización de la subordinación*: la identidad puede ser también una fuente de la que emanan prejuicios y actos discriminatorios que obedece a ideologías dominantes, y que pueden prevalecer en los imaginarios sociales. Por lo tanto, Taylor comenta que la demanda principal al respecto debe ser que "todos reconozcamos el valor

igualitario de las diferentes culturas; que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su *valía*" (p. 64; mi traducción; énfasis en original). Ante ello, Taylor argumenta, siguiendo a Frantz Fanon, que uno de los pasos trascendentales de este reconocimiento debe ser el retiro de esa imagen naturalizada por los sojuzgados que fue a su vez impuesta por los dominadores, siendo el mundo educativo, en el amplio sentido de la palabra, el sitio donde la lucha contra las categorizaciones simplistas y prejuiciosas debe cobrar mayor fuerza (p. 65).

Ahora bien, el reconocimiento mutuo entre el Yo y el Otro también se desarrolla través de lo que Edmund Husserl definió como *apresentación*, un concepto que se entiende como el acto por medio del cual algo es hecho presente a través de algo más que se percibe como distinto. La empatía, a su vez, se basa en la *similitud de los cuerpos*, i.e. *una percepción real o imaginaria de similitud física*. Esta similitud motiva una transferencia a través de la cual el Otro es encontrado teniendo percepciones y experiencias análogas a la propia subjetividad de uno. Mi cuerpo y el cuerpo del Otro son dados en un continuo contexto de reciprocidad. El Otro aparece como un alter-ego, pero uno que está en comunión conmigo mismo (citado en Hutson, 2002, p.158).

Sin embargo, este reconocimiento también puede radicalizar el espacio entre ese Yo y el Otro, entre lo dominante y lo dominado, a través de los prejuicios y los sistemas normativos. El *Otro/subalterno* entonces, es también invisible, hay un rechazo a observársele, y si se hace sólo es para diferenciarse o identificarse. Obviamente, esta invisibilidad no le permite aspirar a los beneficios del discurso dominante. Las relaciones de poder lo oprimen a través de su existencia *anónima/colectiva*. En ese sentido es borrado en su individualidad, ya que es muchos, no uno, es lo diferente, y esos muchos son estereotipados bajo un denominador común. El *Otro/subalterno* al ser categorizado por medio de representaciones estereotipadas ya no es ella o él *per se*, sino el estigma de su opresión. Asimismo, no habría que olvidar que bajo la óptica del prejuicio, la confirmación de expectativas con respecto al comportamiento del Otro se da aún y cuando no existan tales comportamientos: la sola pertenencia a determinado grupo cultural o social será suficiente para que actitudes prejuiciosas construyan errores de atribución que serán derivados en categorizaciones generalizadas de manera simplista (Gudykunst, 1997). De la misma forma, es preciso puntualizar que los significados de las realidades sociales están determinados por la acción de la determinación cultural, lo que deriva en una serie de interpretaciones y evaluaciones variables. Cuando esas interpretaciones y evaluaciones se asientan en estereotipos generalmente aceptados en los imaginarios sociales, se está ante el peligro de desconocer la valía e incluso la existencia social de grupos no privilegiados en el discurso dominante. Así pues, se podría decir que este sujeto es alienado bajo el fetichismo aislante de su colectividad.

Para Hegel (1976, original 1807), la lucha por la libertad convierte a los vencedores en Amos y a los vencidos en Esclavos. Sin embargo, entre el Amo y el Esclavo surge el reconocimiento y el reflejo del uno (tesis) por medio del otro (antítesis) a partir de su propia diferenciación, es decir, "la Conciencia encuentra que inmediatamente se es y no se es otra conciencia, como también esta otra es por sí misma sólo cuando se cancela a sí misma como existiendo por sí misma, y sólo tiene existencia propia en la existencia del otro" (p. 43; mi traducción). Para el Amo, el mundo es un objeto de deseo, un espacio para ejercer su poder. Para él, el Esclavo es *reconocido/reflejado* como ese Otro que le sirve de instrumento para lograr ese deseo

por el cuál el Amo se *reconoce/refleja*; sin embargo "en primera instancia, ambos son diferentes y opuestos, y su reflejo como unidad aún no es clara, por lo que se encuentran como dos formas o modos de conciencia contrarias. Uno de ellos es independiente, y su naturaleza esencial es ser por sí mismo [el Amo], mientras que el otro es dependiente, y su esencia es vida o existencia para otro [el Esclavo]" (p. 45; mi traducción). Asimismo, el Esclavo al *reconocerse/reflejarse* en su Otro, se da cuenta que no posee nada más que su propia vida, y sabe que sólo arriesgándola va a tener la posibilidad de obtener su libertad (p. 44). Esta relación de poder y reconocimiento de la tesis por medio del reflejo con su antítesis, muestra la dinámica de dominación y opresión en la cual se encuentra alienado el subalterno, y que posteriormente Marx analizaría a través de la alienación de las relaciones humanas a través del capitalismo. Sin embargo, a pesar de lo valioso de la dialéctica hegeliana, parecería que no es suficiente para entender esta misma dinámica en torno al sujeto cultural indígena en México: ¿qué sucede cuando el Otro vive en el sujeto? ¿Qué pasa cuando lo que me refleja y me reconoce es mi antítesis que soy Yo mismo? Es decir, ¿cómo entender, en términos dialécticos, que la síntesis cancela a ambos, a tesis y a antítesis? Estas cuestiones van dirigidas concretamente al Yo Indígena, o al mestizaje mismo como discurso de identidad. Aquí es importante puntualizar que más que estar cuestionando ello en un terreno de dominación, la reflexión va más encaminada hacia los procesos de *reconocimiento/negación*.

No hay que perder de vista que en México la reflexión sobre el sujeto indígena es un proceso histórico que constantemente ha sido reconceptualizado dependiendo del momento histórico en que tenga lugar, donde la subjetividad que lo define ha provenido principalmente de su exterior, es decir, dejándolo fuera del debate de su propia identidad para que ésta le sea impuesta y apropiada al mismo tiempo por los discursos de *mexicanidad* emanados de la identidad nacional. Derivado de ello, se presenta para el indio un proceso caprichoso y desgraciado de inclusión como concepto (i.e. signo), pero exclusión como individuo. En este sentido, Luís Villoro (1950) acierta en decir que el indio es parte de la historia sin tener conciencia de ello, "lo aderezan desde fuera, desde fuera lo arreglan, lo presentan, le hacen decir discursos y representar papeles". Por tanto, "el indio se encuentra envuelto por un mundo que lo acecha, lo absuelve o lo acusa, y determina su suerte sin que él lo sepa". Es un sujeto al cual se le enmudece y al que la explotación ensordece. Incluso, éste es quien define buena parte del sujeto mexicano, sin ni siquiera haber dado su opinión. Y si lo hace ya no lo hace como él mismo, sino en la voz de su antítesis, por lo que "si quiere escapar al proceso que lo acosa y encararse con sus jueces, sólo le queda una vía", continúa Villoro: "renunciar a sí mismo; dejar de ser indio para asumir el papel de un miembro en aquel mismo mundo que lo acecha; convertirse al occidental y mestizo" (pp. 234-241). Es así que desde la óptica de un discurso dominante se acepta al indio siempre y cuando deje de ser él mismo:

> El indio se salva, pero sólo sojuzgándose. ¡Su vida a cambio del perpetuo reconocimiento del otro! Y es que el mestizo no puede destruir al indio porque lo necesita; quiere conservarlo. La formula de esta conservación será la "transformación" del indio. En ella se niega el indio en su peculiaridad y autonomía, pero se le conserva en su existencia; con tal de que acepte su sumisión al sistema social, económico y cultural del mestizo. (p.183)

En esencia, décadas más tarde después de escrita la obra de Villoro, Gayatri Spivak (1995, pp. 24-28) reflexionaría sobre este mismo problema dialéctico, al hacerse su ya emblemática pregunta de que si el subalterno puede o no hablar. Spivak comenta que el subalterno no puede hablar ya que le es negada su condición heterogénea cultural por medio de discursos de identidad, es decir, el subalterno no puede hablar subversivamente en el contexto colonial debido a que cuando lo intenta hacer, ha dejado de ser él mismo, es decir, solamente habla en los términos del mismo discurso que lo domina y homogeniza (no se puede estar fuera del lenguaje, como diría Derrida). De acuerdo con esto, es en su competencia por la hegemonía, en el sentido gramsciano, al buscar acceder al poder por medio de la narrativa dominante, el discurso del Amo hegeliano, el subalterno se pierde a sí mismo y a su propia identidad. Por ende, su silencio es roto cuando se transforma en la antítesis que lo ha subjetivado. Sin embargo, parece preponderante utilizar a la historia como forma de exploración de esta dialéctica postcolonial. Hay que tomar en cuenta que las experiencias coloniales no pueden ser teorizadas de manera homogénea en distintos lugares del mundo, ya que son el producto de distintas apropiaciones ideológicas, es decir, el mero hecho de la presencia, por ejemplo, de un discurso de mestizaje en la sociedad (y con ello presentándose la posibilidad de fusión y sobrevivir por medio de la conversión ideológica) dará por resultado a otra experiencia colonial totalmente distinta. En todo caso, el subalterno no hablaría desde el contexto hindú que Spivak analizó, pero de alguna u otra manera, el Yo Indígena del que habla Villoro dejará escuchar en su articulación a ese indio subalterno que a pesar de ser negado, no puede ser callado. La colonización inglesa y española fueron dos experiencias radicalmente distintas (e incluso dos formas de modernidad con diferencias significativas), y eso, histórica e ideológicamente hablando no puede ser pasado por alto cuando se habla del subalterno. En otras palabras, si a pesar de la subjetivación identitaria del Yo, se escucha dentro de sí mismo el eco del Otro, el subalterno sería capaz de hablar por medio de su propia negación:

> Ya no hay captación del Yo a través del reconocimiento del Otro, pues aquí el indio ya no es estrictamente el Otro frente a mí sino un constitutivo de mi propio espíritu...El indio está en el seno del propio mestizo, unido a él indisoluble...Así, la recuperación del indio significa, al propio tiempo, recuperación del propio Yo. (Villoro, 1950, p. 224)

Si bien el indio renuncia a serlo al hablar por medio del mestizo, el mestizo también desaparece al hablar como indio. Se cancelan mutuamente, por tanto los dos sobreviven rechazándose. Así que preguntar si el subalterno puede o no hablar, por lo menos en este caso, sería insuficiente. Esto es un asunto que tiene que ver con una expresividad cultural del Yo indígena que se parece, a manera de metáfora, a aquellas columnas construidas por los indígenas en las iglesias cristianas que los invasores europeos les obligaban edificar: abajo, en la base de las columnas, de manera discreta casi en secreto, debajo de querubines, ángeles y demás parafernalia judeocristiana, imprimían los íconos de su propia fe. Las entidades religiosas indígenas terminaron por fundirse en la religión del invasor. La mismísima madre del dios cristiano sólo fue aceptada cuando en su espíritu se manifestó la Tonantzin. Ese mismo sincretismo fue la vía por la que sobrevivió el Yo indígena, de manera velada mostrando por medio de sus

prácticas cotidianas que no han bastado cinco siglos de subordinación ideológica para hacerlo desaparecer. El Yo indígena bien o mal se manifiesta, aunque no se descubra completamente a sí mismo: se reconoce o se desconoce, pero en el momento que se autodetermina se escucha a si mismo hablar. A pesar de que no sea consciente de *quién es*, su voz será el sonido de *lo qué es*.

Los usos y costumbres en el debate democrático: lo problemático de la conciliación entre la integración nacional y el derecho a la autodeterminación.

Como se ha discutido en las dos secciones anteriores, el problema de la identidad nacional se encuentra en observarla como una ideología innegociable, la cual dificulta la posibilidad de inclusión de concepciones alternativas y diferenciadas de identidades culturales no privilegiadas que subsisten en el imaginario social de la nación. Ese ha sido el caso histórico del sujeto cultural indígena en México, cuya identidad cultural le es enajenada por la identidad nacional, pero que al mismo tiempo no se le permite ejercerla como una forma de diversidad fuera de los patrones totalitarios de un conservadurismo ideológico, que aún sigue viendo a lo indígena como anacrónico y poco adecuado a las condiciones modernas de organización social, política y económica. Estas circunstancias han sido un lastre histórico que no han podido ser resueltas en las distintas etapas de la conformación nacional. Debido a ello, constantemente surgen tensiones y crisis que desafortunadamente han derivado en episodios de violencia recurrentes. Asimismo, como también ya se ha mencionado, el desconocimiento a las identidades culturales y la discriminación implícita en ello tienen terribles consecuencias en los sistemas sociales, pues el subordinado es sujeto a una serie de prácticas que lo explotan y lo discriminan.

Del mismo modo, no hay que perder de vista que la fuente de conflicto se encuentra precisamente enraizada en ciertas interpretaciones de nación que intentan reprimir otras interpretaciones provenientes de grupos culturales que están envueltos en ella misma y que son violentados en sus derechos de autodeterminación: La nación *per se* como forma institucional no es el problema, sino que sólo haya *una sola forma de interpretar a la nación*. Ello tiene profundas raíces ideológicas que fueron fuertemente expandidas a partir del surgimiento de la segunda modernidad, la cual tuvo su origen en el siglo XVIII y que coincide con el origen de las formas de estado-nación tal y como las conocemos en la actualidad (Dussel, 2001, pp. 3-31). El dominio de nociones históricas lineales, que parten de una tradición judeocristiana y que son secularizadas posteriormente por varias vertientes del pensamiento moderno, mantienen una idea de progreso y evolución forjada a través de una razón instrumental fundada en la explotación y aprovechamiento de la naturaleza y la labor humana, en el cual las culturas son valuadas eurocéntricamente a través de lecturas privilegiadas de cierto tipo de desarrollo tecnológico, científico y económico. El privilegio a la producción de riqueza y a la institucionalidad del poder político, han sido los baluartes de discursos de nación que intentan forjar solidaridades sociales a partir de la creación de una sola identidad nacional, por lo que la autodeterminación y soberanía étnica son vistas por estas concepciones como un pecado capital en contra de la doctrina nacionalista.

México no fue la excepción. Después de los acontecimientos turbulentos del siglo XIX y el posterior triunfo del liberalismo positivista como ideología nacional, la república construyó su nacionalismo fundado en términos de la creación de concepciones únicas de estado de derecho y leyes de mercado. Lo indígena y el/la

indígena no fueron reconocidos como parte de ese proyecto futuro de nación, y se optó por conminarlos dentro de los límites del indigenismo integracionista. Así pues, las insurrecciones étnicas han sido vistas como un despropósito y una traición a la "unidad nacional", donde el estado y los intelectuales afines a éste constantemente observaban, y lo siguen haciendo, a las sublevaciones como parte de una serie de manipulaciones de grupos externos, a la falta de interés de los pueblos indios a integrarse a la nación, a la importación de conflictos de otras partes del mundo, o de plano debidas a prácticas gubernamentales que permitieron un "abuso" del asistencialismo gubernamental a partir de políticas de estado "populistas" y "paternalistas". Lejos está para gente de estas esferas las condiciones históricas nunca resueltas, y que los reclamos por reconocimiento identitario son una forma de contravenir a un concepto de identidad nacional que los ha mantenido marginados.

Por ejemplo, Ramón Cota comenta que para entender la radicalización de los movimientos indígenas de fin de siglo en México, como lo es el caso de la guerrilla neozapatista, hay que tomar en cuenta dos factores: 1.- una doctrina antropológica que se fundaría en el estructuralismo marxista; y 2.- Las políticas asistencialistas hacia las comunidades indígenas de las administraciones de Echeverría y López Portillo, y el posterior recorte de recursos públicos con De la Madrid. Por un lado, Cota estalla contra aquellos que considera antropólogos radicalizados (Rodolfo Stavenghagen, Guillermo Bonfil, Pablo González Casanova, entre otros) que a su parecer se dejarían influenciar por los problemas políticos emanados durante la década de 1960 y la dialéctica marxista, y que rescatarían una especie de "disociación", como él mismo la llama, entre la comunidad campesina y la sociedad nacional presentada décadas atrás por el antropólogo estadounidense Robert Redfield (1930), inaugurando con ello una vertiente antropológica que cuestionaría a la tradición integracionista de Alfonso Caso, Gonzalo Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas, entre otros. Cota (2001) identifica en ello una propuesta indigenista que se mantendría hostil al estado y que fundaría sus postulados teóricos en una especie de utopismo doctrinal. Asimismo, este autor encuentra el germen de la insurrección indígena en Chiapas en las grandes cantidades de gasto público que fueron recortadas a partir de la década de 1980:

> Tan formidables esfuerzos provocaron un crecimiento de la población indígena, de sus niveles de vida, educación, organización política y aculturación en general, sin que se modificaran las relaciones económicas y sociales en sus propias regiones. La radicalización empezó a encenderse en la década de los ochenta, cuando el gobierno de Miguel de la Madrid redujo drásticamente el gasto social. Movimientos como la coordinadora nacional de trabajadores de la educación y la coalición campesina estudiantil del istmo aglutinaron grandes contingentes de mestizos e indígenas aculturados por el gasto público de la década precedente. Fue ese también el periodo de incubación de la guerrilla en Chiapas, que se alimentó con recursos públicos desviados. (p. 50)

Así pues, la tesis de Cota se funda en el reclamo a un supuesto relativismo cultural que no considera que la supuesta "desaparición" indígena debe ser vista como "una larga transición demográfica y cultural", es decir, los indígenas han entrado en el "molde nacional" aportando su propia circunstancia cultural, y al mismo tiempo se han

ido integrando, por lo que el número de mestizos crecerá proporcionalmente con respecto a la disminución de población indígena debido a este "curso natural de las cosas", aspecto que no es tomado en cuenta por los llamados a la autonomía indígena (p.47). Sin embargo parecería que ese "curso natural de las cosas" que menciona Cota deja de lado lo que verdaderamente está en debate: el etnocidio provocado por los intentos de la identidad nacional de incluir en un "molde nacional" al indígena. Cota parece aún encerrado en el proceso de asimilación identitaria como si no fuera posible disentir de la propia identidad y transformarla al mismo tiempo: no se puede negar la constante interacción entre las distintas culturas que definen la identidad nacional, pero también es innegable que existe un discurso dominante que en pos de la "asimilación" busca homogenizar ideologías a conveniencia. Esta insistencia en encontrar en el mestizo a un sujeto culturalmente estándar, y no uno diferenciado, no da lugar para que concepciones de cultura distintas a las privilegiadas en el discurso nacional tengan un espacio de expresión. La "unidad nacional" puede convertirse en enemiga de lo que precisamente intenta construir: solidaridad cultural y social. La "unidad nacional" en todo caso debe reconocer un modelo pluricultural en donde distintas expresiones entablen un diálogo, no un distanciamiento cultural por el predominio o la condescendencia que una pueda ejercer sobre la otra.

La identidad nacional unívoca se muestra como un aparato totalizador que día a día muestra sus deficiencias alrededor del mundo por ser un espacio exclusionista: aquellos "pueblos sin historia" (i.e. que no comparten cánones de entendimiento histórico con el eurocentrismo) son sometidos a prácticas de discriminación institucional al considerárseles "nacionalidades menores", o simplemente han sido absorbidas por un concepto dominante de nación sin su voluntad y no sin antes ser sujetos a un proceso selectivo de algunas de sus prácticas culturales para darle sentido paradójicamente a la nacionalidad hegemónica. La lucha por la autodeterminación necesariamente va dirigida a darle una plataforma política y claridad jurídica a estas identidades periféricas, reconociendo su propia realidad cultural a través de una perspectiva más amplia del concepto de nación. Si no existe reconocimiento de esas identidades queda sólo la discriminación, por lo que la legitimidad de las luchas étnicas son más que nada un llamado al reconocimiento de la diversidad social en donde las partes que se encuentran en conflicto deben reconocerse uno a otro como sujetos de derecho, y con ello, a pesar de las diferencias de argumentos, poder tener la posibilidad de conciliar sus intereses en el debate de las ideas (e.g. un antagonismo *à la* Laclau y Mouffe). Sin ese reconocimiento, uno siempre va a estar tentado a imponer sus condiciones á aquel que considera ajeno al discurso de nación, mientras el otro como sujeto subordinado estará siempre a la defensiva, con lo que el dialogo lógicamente fracasará.

Desafortunadamente, es ampliamente extendido un tipo de categorización común de los estados-nación ante movimientos sociales que los cuestionan y recriminan. Las razones sociales de peso son muchas veces ignoradas o reducidas como crisis espontáneas sin vínculos en una discursividad de dominación que tienen su origen en las esferas del poder político y económico, por lo que más que orientarse a solucionar estos aspectos, los estados autoritarios, como lo ha sido tradicionalmente el gobierno de México, heridos en sus egos institucionales, prefieren encontrar salidas temporales vía la represión policiaca o militar (incluso paramilitar). Esto es: más que una revisión y transformación de fondo de los aparatos ideológicos de estado que lleven a una

reconsideración de las razones reales de los conflictos sociales, se opta por la utilización de aparatos represores de estado que sólo infringen sufrimiento e indignación. Es por ello que estos movimientos tienen una naturaleza recurrente: cuando se arrasa e incluso se extermina por medio de la violencia a un grupo, pero no son solucionadas las causas que provocaron su insurrección, tarde que temprano habrá otros que sigan su ejemplo, convirtiéndose esto en una problemática endémica que cuestionará al monopolio de la violencia ostentado por el estado debido a su injusta estructuración. En ese sentido, el grave desconocimiento de la realidad indígena no le permitió al estado mexicano ver que el sistema político *in toto* fue uno de los grandes responsables de la rebelión en Chiapas, al no atacar de raíz las razones reales de los levantamientos populares armados: el clima generalizado de injusticia y pobreza. Así respondería Samuel Ruiz al cuestionársele sobre las razones ideológicas que se encontraban detrás del movimiento neozapatista:

> Lo que pasa en la realidad es que, si te lastiman, ahí no hay nada ideológico: tienes dolor y sufrimiento. Si eso lo están sintiendo todos y ven que hay una causa común, existe una reacción. Entonces, la toma de conciencia no es una ideologización, sino *una toma de conciencia* de lo que está pasando de verdad. Que de ahí las ideologías…vengan a embonar…es claro, pero en el fondo es el sufrimiento y la manifestación que, en la toma de conciencia, hace de reclamos justos que han sido reprimidos. Entonces, a las demandas justas y a la represión sigue, según la lógica del dominador, el miedo, como inhibición del levantamiento. Lo que pasó acá fue que llegó el sufrimiento a ser tal, que rebasó el miedo de la represión. Cuando vemos ya eso, cuando vemos que a las represiones no había miedo, nos encontramos en una fase límite y no es, por tanto, cuestión ideológica. Ayuda, evidentemente, una ideología, a la manifestación de una situación, de una u otra manera, pero *no es ideológico el sufrimiento, el sufrimiento es sufrimiento y el indígena llegó a un límite histórico de sentir eso*. En ese sentido entran las ideologías para facilitar, estropear o propiciar un asunto determinado, pero no son genéricamente hablando la causa concreta del levantamiento armado. Como comenté, la causa concreta fue: estamos sufriendo… y no podemos más. (citado en Leetoy et al, 2004, pp. 209-210, mi énfasis)

En ese mismo tono, Carlos Montemayor (1998a) hace la diferencia entre los grupos guerrilleros urbanos y rurales, ya que mientras los primeros generalmente se basan en un grupo compacto del cual sus integrantes tienen algún grado de educación formal, profundamente adoctrinados de ideologías subversivas, los segundos aparecen más motivados por circunstancias históricas de opresión que por la adopción de algún discurso ideológico que organice la lucha en un ideario reconocible:

> Si en los movimientos urbanos la radicalización ideológica es fundamental, en los movimientos armados rurales no necesariamente hay un proceso de formación ideológica, pues la mayor parte de sus contingentes suelen tener un nivel muy bajo o incluso inexistente de escolaridad. En los movimientos rurales debemos prestar atención a un proceso de radicalización o polarización distinto: el que nace de las circunstancias sociales, agrarias o políticas prevalecientes en

> la zona o región del alzamiento. De la tensión extrema de estas circunstancias irán surgiendo los movimientos armados rurales. A tales condiciones regionales extremas se les puede llamar, ciertamente, antecedentes de los movimientos armados (p. 13).

Ante ello, toda posibilidad de solución va a requerir de un reconocimiento consciente de las circunstancias de discriminación que el estado históricamente ha intentado ignorar. Ello ha sido uno de los grandes temas en la agenda de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar, que logró ubicar en la mesa del debate de la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) la aceptación formal del estado acerca de un sistema prejuicioso que nunca mostró la voluntad de solucionar las condiciones de vida de las comunidades indígenas, al quererlos desindianizar más que incluirlos en un sistema sociocultural plural. En el documento titulado "Pronunciamiento Conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las Instancias de Debate y Decisión Nacional" incluido en estos Acuerdos, se lee lo siguiente:

> Para el Gobierno Federal, la tarea histórica y la demanda actual, social y estructural, de combatir la pobreza y la marginación de los pueblos indígenas, requiere de su participación y la de la sociedad en su conjunto, como factores determinantes para impulsar el necesario establecimiento de una nueva relación entre los pueblos indígenas del país y el Estado, sus instituciones y niveles de gobierno.
>
> Esta nueva relación debe superar la tesis del integracionismo cultural para reconocer a los pueblos indígenas como nuevos sujetos de derecho, en atención a su origen histórico, a sus demandas, a la naturaleza pluricultural de la nación mexicana y a los compromisos internacionales suscritos por el Estado mexicano, en particular con el Convenio 169 de la OIT [Organización Internacional del Trabajo].

Si bien ese reconocimiento ha sido un gran paso, lo que ha sido desafortunado es la falta de voluntad política mostrada por el estado mexicano en su conjunto, incluyendo los distintos partidos políticos así como los diferentes niveles de gobierno, para llevar a cabo formalmente una serie de acciones políticas que lleven a reconocer la diversidad cultural en México: la apertura de espacios en las industrias culturales, así como la adición de programas educativos que profundicen en el estudio de la diversidad étnica del país, son algunas de las propuestas incluidas en estos Acuerdos que bien podrían acercar a los ciudadanos mexicanos para que reconozcan las particularidades que los determinan, pero de las cuales no está totalmente conscientes. Es decir, un primer paso contra la discriminación es el reconocimiento del Otro que no es distinto al Yo. Hay que recordar que a diferencia de otros conflictos étnicos en el mundo, el debate de la autonomía indígena en México está vinculado sobre todo a dinámicas de integración, no de separatismo o secesión, ni mucho menos con la conformación de un sentimiento etno-nacionalista, sino por el contrario, lo que se intenta en todo caso es conciliar un concepto de estado-nación incluyente y plural. En ese sentido, al hablar del neozapatismo, Ivon Le Bot (1997) comenta:

> El impacto planetario y la universalidad de este movimiento no pueden comprenderse si se les reduce a la resistencia de algunas comunidades en Chiapas, o a otro sobresalto de la historia mexicana reciente...El zapatismo no supone un repliegue de comunidades heterogéneas, divididas y abiertas; la democracia nacional y el proyecto de una sociedad de sujetos, individuales y colectivos, que se *reconozcan* y puedan respetarse en su diversidad; lucha por *un mundo donde quepan muchos mundos*, un mundo que sea *uno y diverso*. (p. 22, énfasis en original)

Así pues, lo que se presenta como una lucha para reivindicar al indígena no significa aislarlo nuevamente, sino reconocer su aportación a la nacionalidad, y con ello permitir una perspectiva que se enriquezca con posiciones multiculturales en el mismo espacio *geoideológico* de la nación. En esa misma línea, Joseph Raz nota que "el multiculturalismo, al mismo tiempo que avala la perpetuación de distintos grupos culturales en una sola sociedad política, también requiere de la existencia de una cultura común", es decir, en los términos neozapatistas "un mundo donde quepan muchos mundos", haciendo de la nacionalidad un terreno de interacción plural en donde la balanza no se incline por posiciones privilegiadas, por lo que Raz continúa diciendo que los miembros de todos los grupos culturales "tendrán que ser capaces de participar efectivamente en la competencia por recursos y la protección del grupo así como intereses individuales en una arena política *compartida*" (citado en Habermas, 1999, p. 146; mi traducción; mi énfasis).

Por otro lado, aquí no se trata de idealizar a los usos y costumbres y con ello forjar ideas culturales en términos de la preservación de lo tradicional, puesto que como se apunta más adelante, también ello tiene vertientes bastante problemáticas. Sin embargo, si de verdad se intenta forjar una reconciliación nacional hay que empezar a reconocer a quien ha sido considerado como "diferente" o "externo" a pesar de compartir el territorio nacional y su historia con "nosotros", donde de hecho ese "externo" es también mi propio "interior" desconocido.

Así pues, la demanda de autonomía no debe ser un reclamo para crear estados de excepción, sino por el contrario, la implementación de un concepto de autonomía que reconozca su valía y que reconozca la de otros, creando con ello una esfera meta-autonómica en donde existan, como dice Juan Pedro Viqueira (2001a), "ciertas instancias superiores a las que se puede recurrir en caso de que los problemas internos no encuentren solución o cuando la solución sea percibida como ilegítima por una de las partes en conflicto", por lo que Viqueira comenta que "la autonomía es una manera de integrar a determinados sectores de la población a un Estado más amplio, no un medio para excluirlos o marginarlos de ciertos beneficios o derecho" (p. 34). Raymond Morrow (2005) insiste en este hecho:

> Debe ser reconocido que todas las formas de autonomía son una ilusión si se interpretan en términos esencialistas o absolutistas. No puede haber autonomía "pura" o soberanía popular debido a la necesidad de interdependencia entre grupos, un imperativo que ha sido reforzado con frecuencia de manera problemática por la globalización. (p. 11; mi traducción).

Es por ello que si el concepto de identidad está sujeto a negociación y puede ser transformado vía la acción histórica, lo mismo se aplica para *la tradición* en su concepción más amplia, i.e. los usos y costumbres tampoco deben ser tomados como una serie de elementos culturales que *deben ser obligatoriamente conservados*, sino una serie de prácticas que deben ser respetadas, pero que no se pueden tomar como verdades absolutas a la hora de que sufren transformaciones para permitir un mayor respeto de los derechos humanos: tan perjudicial es la concepción de la identidad nacional unívoca, como el acatamiento sin concesiones a los usos y costumbres. Lo que debe prevalecer es una serie de propuestas que proteja la identidad cultural al mismo tiempo que proteja la posibilidad de disentir de ella. La identidad, como ya se ha comentado, es inestable y se construye a través de distintas perspectivas que interactúan en el espectro ideológico de la nacionalidad. De hecho, como menciona Morrow, hay pocos casos donde la construcción de la autonomía se base primariamente o exclusivamente en los "usos y costumbres" debido precisamente a la hibridez cultural, a los cambios intergeneracionales y al incremento de vínculos sociales y económicos con mundos externos, sobre todo en la actualidad con perspectivas globales que interactúan modificando y transformando posiciones ideológicas (p. 14). Así pues, la hibridación no es un fenómeno de pérdida de identidad cultural, sino por el contrario, es un proceso de adaptación a ciertos tiempos y realidades, sin perder con ello una esencia de pertenencia: la identidad no es asunto de un solo discurso, sino de la interacción de varios de ellos, si bien quedan elementos distintivos entre las diferentes culturas que las definen como participantes del proceso global sin perder su esencia.

La rebelión indígena en Chiapas tuvo la gran virtud de poner en el debate nacional este asunto de la construcción de un concepto de nación contrario a la asimilación, pero de acuerdo a la inclusión pluricultural de los pueblos indígenas. Esto trajo inevitablemente a la discusión la cuestión de los usos y costumbres, es decir, no sólo la necesidad de respeto a las particularidades culturales de los pueblos indígenas, sino un reconocimiento legal de las mismas que pudieran ser contempladas a nivel constitucional. Muchos se sintieron agredidos por lo que parecía un esfuerzo por contar con estado de excepción que por medio de la amenaza de violencia intentaba amedrentar al estado. Otros lo vieron como una oportunidad histórica de resarcir mucho del daño al que han sido sujetos estos pueblos precisamente debido por su desconocimiento. Lo importante, al final de cuentas, fue que abrió el debate y los Acuerdos de San Andrés quedaron suscritos como una serie de propuestas que daban la oportunidad al diálogo con un grupo de indígenas, y que a la postre podría impactar positivamente en otros pueblos indios del país.

No obstante, varios puntos sobre la autodeterminación indígena no resultan simples y su aplicación puede acarrear una serie de circunstancias que deben ser revisadas. Dentro de los Compromisos del Gobierno Federal con los pueblos indígenas que se suscriben en los Acuerdos, se demanda al estado:

> Reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución general. El Estado debe promover el reconocimiento, como garantía constitucional, del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas que son los que descienden de poblaciones que habitaban en el país en la época de la conquista o la colonización y del establecimiento de las actuales fronteras estatales, y que,

> cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. La conciencia de su identidad indígena deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. El derecho a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía asegurando la unidad nacional. Podrán, en consecuencia, decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. El marco constitucional de autonomía permitirá alcanzar la efectividad de los derechos sociales, económicos, culturales y políticos con respeto a su identidad.
>
> Para determinar de manera flexible las modalidades concretas de libre determinación y autonomía en la que cada pueblo indígena encuentre mejor reflejada su situación y sus aspiraciones, deberán considerarse diversos criterios como: la vigencia de sus sistemas normativos internos y sus instituciones comunitarias; los grados de relación intercomunitaria, intermunicipal y estatal; la presencia y relación entre indígenas y no indígenas; el patrón de asentamiento poblacional y la situación geográfica, los grados de participación en las instancias de representación política y niveles de gobierno, entre otros.

Esta serie de exigencias requieren de un amplio conocimiento de las prácticas de cada pueblo indígena al que se aplique, tanto de ellos mismos reconociéndose como parte de una identidad particular, así como de los que se encuentran externos a esas comunidades. Así pues, primero que nada hay que verificar hasta qué punto las "modalidades concretas de libre determinación y autonomía" realmente están sujetas a una serie de prácticas autóctonas. Y en eso se encuentra la dificultad: si bien es imperante el reconocimiento de usos y costumbres indígenas, también es importante reconocer que varias de esas prácticas no son propiamente originarias de estos pueblos, sino que se tratan de adaptaciones y apropiaciones que éstos han hecho debido a la interacción que tienen con otros grupos e incluso con el discurso dominante de cada época. Es por ello que el problema de una reformulación legislativa en áreas particulares del estado que obedezcan a una lógica de usos y costumbres, más que dar una solución puede acarrear varios conflictos, que incluso podrían derivar en hechos que violentan el bienestar de ciertos grupos internos pertenecientes a estas entidades culturales. En ese sentido vale la pena recordar a Rodolfo Stavenhagen (1992) cuando comenta que desde un punto de vista antropológico, "las comunidades locales con frecuencia son jerárquicas y antidemocráticas" (p. 16), por lo que su implementación no debe legalizar lo mismo ante lo que se están sublevando.

El punto es que la reacción a una concepción homogénea de nación sustentada en discursos dominantes exclusionistas, no debe ser una propuesta de usos y costumbres que promueva las mismas acciones segregacionistas con respecto a toda la nación. En ambos casos el resultado es el mismo y lo único que se trasfiere es la focalización de poder a través de autoritarismos locales. El fracaso del indigenismo integracionista no significa abrir las puertas a la conformación de un etnonacionalismo segmentado que en nada resuelve las exigencias y demandas de grupos no privilegiados, como lo es el caso de las comunidades indígenas. El problema en todo caso radica en un sistema político-social que al modificarse conserva los mismos vicios autoritarios que lo distinguen.

Cuando una nación mantiene a su población sumida en un sistema desigual con un balance social totalmente inclinado hacia ciertos sectores, mientras a otros los desprotege, lo que estará mostrando es que más que ser un problema meramente de la *base*, lo que hay de fondo es una problemática de *superestructura*: en ese sentido, la explotación económica no sólo es una causa, sino una consecuencia del desprecio social en contra de ciertos sectores de la población.

Asimismo, no hay que olvidar que las injusticias contra la que se manifiesta la resistencia legítima de grupos no privilegiadas, como lo es el caso de este movimiento indígena, no es en sí la supresión de derechos colectivos o la autodeterminación étnica *per se*: eso viene una vez que se manifiesten sus inconformidades y se estructure un ideario alrededor de la lucha. Las insurrecciones se desatan en esencia, y primera instancia, a partir de la violación de derechos humanos elementales. Eso es precisamente el síntoma que hay que atacar en primer lugar, en donde el estado tiene que reconocer que esto es una lucha legítima a pesar de que quizás las formas no sean las adecuadas. La violencia de los grupos subversivos es debida a las opciones restringidas que deja el estado al cerrar todo tipo de canales de comunicación e incluso su desatención a focos de violencia. Cuando a una minoría se le sujeta sólo a los propósitos de un discurso dominante que los intenta homogenizar, surge una reacción solidaria entre los miembros del grupo oprimido donde se tomará conciencia de la discriminación y la explotación económica que de ello deriva. Los individuos y los grupos sociales, comenta Morrow (2005, p. 11), sólo pueden prever y darse cuenta de formas de autonomía en relación a las formas particulares de dominación a las que se enfrentan. Es así que reaccionan como colectividad que son y elaboran contradiscursos que cuestionan a la gran ideología nacional, mientras que sus particularidades culturales serán resaltadas e incluso exageradas para lograr un sentido de pertenencia que los lleve a resistir como grupo. Esto provoca al menos dos problemas: que se fundamentalicen posiciones étnicas como forma de defensa, y que se rechacen posibles soluciones a través del debate democrático al considerarlo como parte del discurso del enemigo. Lo imperante será remover las desconfianzas y tratar de encontrar en el reconocimiento de las identidades la solución, no una forma más de aislamiento.

Esto es un asunto ideológico, y mientras no se extirpe esa raíz del mal que se encuentra fundida en una discriminación endémica, no habrá conciliación alguna por más transformaciones legislativas que haga el estado o se haga de sí mismo. Los usos y costumbres son también parte de un sistema ideológico, por lo que deben estar sujetos a una constante revisión y discusión en las distintas arenas públicas. Ante ello, existe un grave problema que radica en la romantización o incluso idealización de los usos y costumbres indígenas, que bien pueden estar fundados a su vez en una mitificación artificial que poco o nada tienen que ver con bases histórico-culturales de estos grupos, tal como lo muestra Roger Bartra:

> los sistemas normativos indígenas –o lo que queda de ellos– son formas coloniales político-religiosas de ejercicio de la autoridad, profundamente modificadas por las guerras y la represión, en las que apenas puede apreciarse la sobrevivencia de elementos prehispánicos. Estas formas de gobierno han sido profundamente infiltradas y hábilmente manipuladas por los intereses mestizos o ladinos y por la burocracia política de los gobiernos posrevolucionarios, con el

> fin de estabilizar la hegemonía del Estado nacional en las comunidades indígenas. Los ingredientes que podríamos calificar de democráticos son muy precarios; se reducen al plebiscito y al ejercicio de una democracia directa en asambleas, donde las mujeres y las alternativas minoritarias suelen ser excluidas o aplastadas. (1998)

Otro asunto interesante en el debate de los usos y costumbres, es el hecho de hasta qué punto la idealización de estas prácticas son producto de una serie de anhelos modernos que no han podido ser aplicados plenamente. Esto es una circunstancia que no hay que perder de vista ya que si bien el respeto a la diferencia es importante, los reclamos tienen que ver sobre todo con un déficit de justicia social. Incluso, algunos antropólogos como Pedro Pitarch (2001) han hecho eco de críticas que ven al neozapatismo no tanto como un movimiento que lucha por la reinvindicación indígena, sino como uno que hace uso de una ficción de identidad que le sirve para forjar su propia utopía revolucionaria. Pitarch comenta:

> El problema de fondo es...que esta política de la identidad se basa en una ficción. No requiere de la población indígena, sino de un indígena irreal. Para citar la expresión de Baudrillard, empleada por Alcida Ramos, el indígena funciona aquí como un "simulacro", es decir, es base de una operación que proporciona todos los signos de lo real, pero sin que aparezca ninguna de sus contradicciones ni vicisitudes. Es posible que toda política de la identidad necesite de esta ficción. Pero en el caso de Chiapas –como sucede en general con los indígenas americanos- se suma el hecho de que el indígena modelo de la ficción será el resultado de la proyección occidental: cristiano de la iglesia primitiva, ecologista, demócrata, revolucionario, místico, renacido pentecostal, feminista, patriota mexicano, enemigo del neoliberalismo, etcétera. En lo más profundo de la selva, el público encuentra el sueño de un indio que dice justamente lo que aquél quiere, necesita escuchar. (p. 54)

Sin embargo, a pesar de que estas categorizaciones puedan aplicar a varios de los interesados en el tema que intentan occidentalizar la lucha indígena, eso no parece un despropósito del todo. Pitarch critica a aquellos que *reifican* a la identidad indígena, pero al mismo tiempo parece dejar de lado que a pesar de ello, los que se levantaron *son indígenas*, y que si bien se han ido ajustando a "proyecciones occidentales", eso no le resta valor a la lucha por la reivindicación de sus identidades en el espectro de la nación. El problema surge cuando el discurso usocostumbrista se polariza, con ello abriendo la puerta para crear territorios autónomos que desarrollen prácticas patrimonialistas. Sin embargo, el indígena marginal no es una ficción, es una realidad; si existen grupos de apoyo que tratan de incluir la lucha indígena a un espectro mayor de resistencia mundial, entonces el "simulacro indígena" podría convertirse en una bandera étnica de competencia hegemónica en contra de concepciones unívocas de nación. La preocupación de Pitarch parece estar encaminada al secuestro de la lucha indígena por ciertos grupos de poder "externos" en el seno del EZLN. No obstante, lo que pasa por alto es que la relación de estos grupos con las comunidades indígenas no es unilateral, sino por el contrario, se desarrolla a partir de una influencia ideológica mutua,

beneficiándose ambos del conocimiento de las distintas realidades que los determinan. Por tanto, por lo menos en el caso del EZLN, hablar de manipulación de comunidades indígenas es subestimar la capacidad de estos pueblos de impactar en las formas de acción subversivas que se lleguen a tomar. No obstante, el propio movimiento neozapatista debe sujetarse a una doble dinámica: como espacio de crítica a prácticas hegemónicas, y sujeto al mismo tiempo a esas mismas dinámicas en el seno del movimiento. Un desequilibrio en ese sentido implicaría la desvirtuación y la contradicción de su propia lucha.

Es por ello que otra vía al respecto es necesaria, la cual debe estar asentada en la construcción de una política de estado plural donde distintas voces puedan tener cabida en el debate político y social del país. Esto se puede originar, como se analiza en la segunda parte de esta disertación, a través de la ampliación democrática de las esferas públicas y de una serie de reconsideraciones educativas que reconozcan la diversidad cultural del país: lo importante será hacer del concepto de estado nación un modelo multicultural que no aspire a conformar ideologías homólogas/dominantes de cómo entender lo que significa ser "mexicano", sino que se adopte con toda su diversidad y riqueza cultural.

2ª Parte
Agencia. Desestabilizando al sujeto cultural indígena: la rebelión indígena neozapatista como discurso moderno.

TERCER DEBATE
ESPEJO POLÍTICO
El sujeto cultural indígena y la participación democrática: el dilema neozapatista en la competencia y disputa de la esfera pública en México.

> Un Estado democrático está enfrentando constantemente nuevas cuestiones, y aspira a formar un consenso en torno a ellas, no meramente para reflejar el balance de las opiniones individuales. Una decisión conjunta que emerge de la deliberación conjunta requiere que la opinión de cada participante pueda tomar forma o ser reformada a la luz de la discusión con otros. En alguna medida, los participantes deben conocerse y entenderse entre sí. Si nunca se han visto, o realmente no pueden entenderse entre sí, ¿cómo podrían involucrarse realmente en la deliberación conjunta?
>
> Charles Taylor, *Democracia incluyente. La dinámica de la exclusión democrática.*

> Most often, people use the word crisis loosely, simply to mean a difficult period into the system. But whenever the difficulty can be resolved in some way, then there is not a true crisis but simply a difficulty built into the system. True crises are those difficulties that *cannot* be resolved within the framework of the system, but instead can be overcome only by going outside of and beyond the historical system of which the difficulties are part.
>
> Immanuel Wallerstein. *World-Systems Analysis. An Introduction.*

Introducción.

Sin duda, uno de los efectos más importantes de la rebelión indígena de 1994 en Chiapas fue su impacto en el debate de la democracia en México. A partir de ese momento, el neozapatismo se convirtió en un sitio de reflexión obligatorio sobre uno de los elementos fundacionales no solo de los discursos de identidad en el país, sino de la propia subjetividad cultural mexicana: el indígena y su condición. Por primera vez en la historia del país, comenta Carlos Monsiváis, se ha estado discutiendo acerca de la cuestión de los derechos indígenas alrededor de la miseria, el racismo y la desigualdad que existe en México. Esto ha provocado que se haya escrito mucho más sobre esta cuestión a partir de la insurrección del EZLN que en cualquier otro momento del México del siglo XX (en Thelen, 1999, p. 613). Así pues, la irrupción de este movimiento impondría una vez más el dilema de la inclusión de las comunidades indígenas en la esfera pública nacional, problemática histórica que el estado mexicano intentó plantear como algo superado a partir de las ideologías nacionalistas de los gobiernos de la Revolución Institucionalizada que rigieron al país por más de setenta años, cuyo autoritarismo en realidad ocultaba su naturaleza excluyente y cuyas prácticas aún siguen operando en los nuevos gobiernos emanados de la llamada alternancia en el poder.

El objetivo de este tercer debate es ponderar la importancia del movimiento indígena emprendido por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) con respecto a su papel como catalizador de una serie de discusiones alrededor de la esfera pública en México: las demandas de esta agrupación, a pesar de haber sufrido algunas modificaciones ideológicas desde su aparición hasta nuestros días, han sido enfocadas en gran medida a la integración real e incondicional de las comunidades indígenas a los temas de la agenda nacional. Es decir, el neozapatismo no sólo cuestiona a las desigualdades político-económicas e injusticias históricas que han mantenido en la extrema pobreza a la vasta mayoría de los llamados pueblos indígenas, sino que

reacciona en contra de un sistema ideológico hegemónico que ha desconocido la posibilidad de estos pueblos de decidir sobre sus aspiraciones comunales, así como ha ignorado peticiones y reclamos de participación activa en un sistema constitucional que incorpore legislativamente una serie de regulaciones que reconozca sus particularidades. Este movimiento busca darle al indígena una voz fáctica emanada de una realidad particular, voz que intenta incorporarse a una esfera pública que, de una vez por todas, deje de estar limitada por construcciones ideológicas que han sido alimentadas por una discriminación histórica endémica en contra del indígena.

Así pues, como fuente dialéctica a esta discusión se abordará el concepto de esfera pública de acuerdo a la perspectiva crítica de Jurgen Habermas, la cual proveerá de un marco teórico donde se analizará la importancia de la apertura de espacios de resistencia vía *esferas alternativas* de discusión y diálogo ciudadano en México. A pesar de que la teoría crítica de Habermas no alcanza a resolver los complejos entramados de los contextos históricos y culturales fuera de una visión eurocéntrica, su contribución es de gran utilidad como punto de partida para entender las relaciones de poder entre el estado y el ciudadano en la democracia. De acuerdo con ello, se harán una serie de reconsideraciones sobre la esfera pública como espacio de competencia política y su potencial, en el caso concreto pero no exclusivo de las comunidades indígenas, para conformarse también como un sitio de agencia de resistencia. Por tanto, esta discusión intentará puntualizar la urgente necesidad de una perspectiva democrática más incluyente (i.e. deliberativa y radical), donde distintas voces de los más diversos grupos de la sociedad civil puedan tener acceso a la discusión pública, entablando un diálogo ciudadano que vaya construyendo un entorno nacional más igualitario.

En suma, este debate mostrará una serie de elementos de discusión sobre los conceptos de pluralidad y participación en las sociedades democráticas, y con ello analizar el caso concreto del papel del neozapatismo en sus demandas por integrar a los pueblos indígenas dentro de la agenda política, social y económica del México contemporáneo.

La sociedad civil y la lucha por legitimidad democrática del México postrevolucionario.

Si algo distingue al Ejército Zapatista de Liberación Nacional ha sido su capacidad de aparecer en momentos coyunturales: en años electorales, en el inicio de administraciones gubernamentales, durante celebraciones de eventos internacionales, etc. Ha sabido aprovechar momentos políticos que enfatizan su lucha social, atrayendo con ello la atención de la opinión pública nacional e internacional. Esto quedó claro durante la irrupción del EZLN el 1 de enero de 1994, fecha con gran carga simbólica por significar lo que parecía ser la culminación del esfuerzo de las doctrinas neoliberales comenzadas desde la administración presidencial anterior: la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de Norteamérica, cuestión que, a tono con ideologías imperantes en ese momento ante el fracaso del experimento comunista en la Unión Soviética, se mostraba como verdad absoluta y triunfalista de los sistemas político-económicos que debían prevalecer en el llamado mundo civilizado, eufemismo para denominar a una occidentalización sin concesiones. La ceguera ideológica de grupos neoliberales no les permitió notar las graves deficiencias del sistema, tal como había sucedido con sus antecesores del siglo XIX. El afán por homogenizar economías y

culturas seguía desatando tensiones con los grupos menos privilegiados a los que creían desprovistos de una ideología subversiva que los pudiera cuestionar (un error eurocéntrico que no observa distintas formas de subversión fuera del espectro ideológico marxista), ya que sólo podían observar dicho cuestionamiento desde la muy restringida visión de un mundo bipolar, dejando de lado condiciones histórico-culturales como mero colofón de ideologías subversivas. A tal punto llegó dicho fundamentalismo doctrinal que se llegó a dictaminar un *fin de la historia* (Fukuyama, 1992) o un supuesto *choque de civilizaciones* (Huntington, 1993) y la consecuente universalización de una lectura unilateral de la democracia liberal. Así pues, el EZLN sería una de esas primeras manifestaciones en la era de la post-Guerra Fría que mostrarían ese grave error de apreciación no sólo de la historia, sino de un concepto restringido de globalización que se distinguía por su superficialidad y poco afán de inclusión étnica.

Para la clase gobernante en México la modernidad se vislumbraba en el horizonte. México estaba a punto de entrar al "primer mundo"... sin embargo todo era parte de una estrategia propagandística que servía de pantalla mientras se continuaban con las mismas prácticas de corrupción y saqueo de las riquezas del país. Carlos Salinas de Gortari fue un presidente soberbio que llevó a niveles escandalosos el culto a la personalidad, quien trató de dejar en claro una y otra vez que se avanzaba de manera firme hacia un México moderno y progresista. Esas expresiones eran ecos de esa promesa vacua e incumplida que pronunció otro megalómano como lo fue José López Portillo, quien había dicho a los mexicanos que se prepararan a administrar la abundancia en los primeros años de la década de 1980 durante el *boom* petrolero. En menos de diez años se repetía la misma historia, el mismo mito de la cornucopia griega con que se comparaba a la forma geográfica del país en el siglo XIX. Y muchos ciudadanos cayeron embrujados por la ilusión propagandística oficial, mientras las clases medias y bajas no observaban ninguna mejora en su condición, o simplemente no estaban invitados a discutirla. El único reducto de la participación ciudadana era la democracia electoral, y hasta ese momento ese único instante de apoderamiento ciudadano se encontraba secuestrado por el autoritarismo partidista. La legitimidad de los gobiernos emanados del Partido Revolucionario Institucional se fundaba en una democracia aparente, en un sistema político que resultaba ser una incoherencia y una paradoja en sí mismo. Se transformaba camaleónicamente para sobrevivir: ya fuera por medio del totalitarismo de Estado o de mercado, en donde o el poder se centralizaba en las instituciones de gobierno o era monopolizado por oligarquías político-económicas. Al final de cuentas los dos funcionaban igual, mientras la brecha entre pobres y ricos seguía acrecentándose en medio de un inmoral y cínico *crony capitalism*.

En la administración de Salinas de Gortari, a los pobres se les representaba en formatos de telenovela con amplias dosis de sentimentalismo y nacionalismo en campañas publicitarias del programa Solidaridad (de Aguinaga, 2005), cuyo nombre demostraba la poca creatividad y desinterés por la originalidad de los creadores del programa que copian el nombre del sindicato fundado en la década de los ochenta en Polonia. Este era un supuesto esfuerzo por involucrar a la población de escasos recursos en tareas de desarrollo social, que resultó convertirse en una mera maquinaria de promoción electoral, y cuyos supuestos logros eran constantemente transmitidos en programas televisivos y anuncios comerciales a cargo de ese Ministerio de Propaganda orwelliano que representaba la empresa de medios más importante de México: Televisa,

a la cual los gobiernos del PRI le entregaron el monopolio del espectro televisivo y la cual se transformó en una suerte de paraestatal incondicional. A tal punto llegó la cercanía entre ambos, que el segundo heredero de este imperio mediático, Emilio Azcárraga Milmó, sería ampliamente recordado por su abierta filiación a este partido, llegando a autodenominarse como un "soldado del PRI".

Sin embargo, a pesar de la aparente calma paternalista que ofrecía el autoritarismo, lo que en realidad se estaba gestando era lo que Macario Schettino (1999) denominó como la tercera gran crisis del sistema político emanado de la Revolución Mexicana, cuyos episodios previos se desarrollaron a partir de la represión estudiantil de 1968, la primera, y la segunda a partir de 1982 con la llegada de los tecnócratas a la presidencia y el desplazamiento de centros de poder construidos por el corporativismo priísta hacia otras esferas de participación pública. Antes de entrar de lleno a la tercera crisis, que es a la que se enfoca este capítulo y que propiamente incluye el alzamiento indígena en Chiapas, es preciso mencionar cómo estas dos crisis previas estuvieron de alguna u otra manera encadenadas a la tercera que marcó el fin del régimen post-revolucionario y la creación de espacios de discusión civiles para los más diversos temas de la vida nacional: identidad, participación ciudadana, el concepto de nación, multiculturalidad, globalización, entre muchos otros. Por supuesto, estos espacios no fueron mérito del estado como lo intentó mostrar el malogrado primer presidente de la alternancia en México, Vicente Fox.

En estos tres momentos resulta imprescindible observar la participación cada vez más activa de la sociedad civil, especialmente aquella perteneciente a las clases medias que tradicionalmente se había mantenido pasivas en décadas anteriores. Sin embargo, aquí surge un primer problema: ¿qué se entiende por sociedad civil? Lo que surge de esta pregunta es el hecho de que este concepto puede ser vinculado con la politización de lo social, es decir, de la inclusión de la vida social y sus prácticas culturales a un espacio de debate y discusión pública. Así pues, se puede definir al concepto de sociedad civil como

> aquella arena donde se llevan a cabo acciones colectivas voluntarias alrededor de intereses, objetivos y valores comunes. En teoría, sus formas institucionales son diferentes de las del estado, la familia y el mercado, aunque en la práctica los límites entre el estado, la sociedad civil, la familia y el mercado son frecuentemente complejos, borrosos y negociados. Comúnmente, la sociedad civil incluye a una diversidad de espacios, actores y formas institucionales que varían en su grado de formalidad, autonomía y poder. Las sociedades civiles son frecuentemente conformadas por organizaciones caritativas, organizaciones no gubernamentales de desarrollo, grupos comunitarios, organizaciones de mujeres, órganos religiosos, asociaciones profesionales, sindicatos de trabajadores, grupos de autoayuda, movimientos sociales, asociaciones de negocios, coaliciones y grupos de defensoría. (London School of Economics, 2004; mi traducción)

Así la sociedad civil surge como un espacio multidimensional que engloba diversos objetivos y aspiraciones de participación pública, siendo central la creación de condiciones de inclusión en el debate de las agendas políticas que alivie sus propios

intereses. En ese tenor, lo que se configura es el papel cada vez más importante de la sociedad en la construcción de una democracia radical, en la cual se tenga un peso político fundamental en las acciones del estado, haciendo una clara división del papel que cada uno toma (estado y sociedad) dentro de este proceso democrático sin trasgresión de funciones en los campos de acción tanto estatales como civiles (Keane, 1998). El punto en este sentido es simplemente evitar la concentración de poder para evitar abusos tanto del estado como de segmentos de la sociedad civil, por lo que la prioridad será la democratización (i.e. la apertura e inclusión de distintos actores sociales) y la deliberación (i.e. la igualdad de argumentos en el debate de las ideas) de la vida pública como meta de todo proyecto de gobernabilidad. Será pues en la extensión de las luchas democráticas a la sociedad civil en su totalidad y al estado, donde residirá la estrategia hegemónica de dicha gobernabilidad. El proyecto para una democracia plural y radical, no será otra cosa que la lucha por una máxima autonomización de esferas sociales y la multiplicación de espacios políticos en contra de la concentración de *poder y conocimiento* (Laclau y Mouffe, 1985).

Hay que agregar que la sociedad civil se crea y es continuamente construida a través de espectros ideológicos que determinarán su postura ante el *statu quo*: para mantenerlo o para cuestionarlo. Así pues, el estado no es el único sitio de opresión y antagonismo: la sociedad civil también es un terreno en disputa que muestra discrepancias entre individuos y colectividades, los cuales se encuentran en conflicto dentro de las relaciones de poder imbuidos en los sistemas ideológicos *per se*, es decir, en aquel *régimen del saber* que constituye diversas *racionalidades* (Foucault, 2003, pp. 129-130), por lo que si bien la sociedad civil es el centro de toda *potencialidad* democrática, habría que evitar cualquier idealización de la misma. En todo caso, lo que se debe promover es la deliberación no sólo con el estado, sino de la sociedad civil en su conjunto: no como un sólo discurso, sino como una diversidad de voces.

Sin embargo, para que estas dinámicas tengan un peso real en el debate de las esferas públicas, deben ocurrir al menos dos condiciones: que existan las condiciones de una participación real de la sociedad civil, es decir, que grupos de ciudadanos se involucren en la discusión de la toma de decisiones gubernamentales (i.e. que se politicen), y que el estado a su vez garantice un entorno político que proteja la libertad de expresión, de asociación y de asamblea. Esta circunstancia no fue garantizada por un estado represor que masacró a centenares de personas en los años turbios de las décadas de los sesentas y setentas, durante la primera crisis antes mencionada del sistema postrevolucionario en México.

Durante esa primera crisis, sectores de las clases medias mexicanas con acceso a la educación formal comenzarían a organizarse. Ellos serían parte fundamental de las series de movilizaciones que cuestionarían y enfrentarían al aparato estatal, y que al involucrarse en luchas sociales, serían atacadas por medio de operaciones quirúrgicas de una guerra sucia disfrazada de defensa del estado de derecho y de legalidad. El 23 de septiembre de 1965 marca históricamente un momento importantísimo de la radicalización de las clases medias en México: el Grupo Popular Guerrillero, comandado por Pablo Gómez Ramírez y Arturo Gámiz García, reunió a una treintena de participantes conformado principalmente por estudiantes y jóvenes profesionistas, que quisieron tomar por asalto el cuartel militar ubicado en Ciudad Madera, en el Estado de Chihuahua. Un terrible error de cálculo y la precipitación, que suponía que sólo había

veintidós elementos del ejército en la zona, los llevó a enfrentarse con más de 125 de ellos que ultimaron a quince de los miembros del grupo. Sus demandas de un mejor y más equitativo reparto de tierras quedarían ignominiosamente marcadas por las palabras del entonces gobernador del Estado Práxedes Giner Durán, quien se asegura diría, de manera infame: "¿Querían tierra?, pues échenles hasta que se harten". Estos hombres caídos, cuyos cuerpos fueron sepultados en fosa común por órdenes gubernamentales y eclesiásticas del lugar, se convertirían en precursores de otros grupos guerrilleros que comenzarían a aparecer en toda la República, emanados también de las clases medias[7].

La matanza de estudiantes en Tlatelolco el 2 de octubre de 1968 y el "Halconazo" del jueves de corpus de 1971 serían los momentos climáticos de esos años que calarían hondo en la conciencia social (el impacto también se debió a que se suscitaron en la capital de la República, en un país de naturaleza centralista, puesto que la guerra sucia que el estado mexicano emprendió posteriormente se llevó a cabo mayormente en el resto del país). El gobierno en turno nunca reconoció los hechos y los gobiernos actuales no han castigado a los responsables, es decir, a los miembros aún vivos de aquel gabinete gubernamental y al propio Luís Echeverría, quien fuera Secretario de Gobernación y posteriormente presidente de la República. Por su parte, Gustavo Díaz Ordaz, presidente de México de 1964 a 1970, diría en 1977, dos años antes de su muerte, una frase con la que quedó inmortalizada la terrible inmoralidad del régimen ante la masacre, y cómo una supuesta estabilidad social y política se anteponía como justificación a la represión:

> De lo que me siento más orgulloso de esos seis años [de administración presidencial] es del año de 1968 porque me permitió servir y salvar al país; les guste o no les guste, con algo más que horas de trabajo burocrático, poniéndolo todo: vida, integridad física, horas, peligro, la vida de mi familia, mi honor y mi nombre en la historia. Todo se puso en la balanza. Afortunadamente salimos adelante... (Canal 6 de Julio y La Jornada, 2002)

Sobre detalles de los acontecimientos de los años de la guerra sucia se ha escrito bastante. No obstante ha salido a la luz pública una "fuga de información" de las investigaciones llevadas a cabo por la Fiscalía Especial para Movimientos Políticos y Sociales del Pasado de la PGR (Procuraduría General de la República) instancia creada durante la administración del presidente Vicente Fox publicada por la revista *Emeequis*, donde se expone un borrador del informe oficial. El relato es sin duda estremecedor y perturbador, donde se explican detalladamente las prácticas y estrategias llevadas a cabo por el gobierno mexicano a través del "Plan Secreto de Operaciones Silenciador", el cual estaba dirigido a dar una guerra sin cuartel a los movimientos subversivos de la década de los setentas. En la misma publicación, Sergio Aguayo (2006) se expresa de esta "filtración" de la siguiente manera:

---

[7] La novela de Carlos Montemayor "Las armas del alba" (2003) recoge buena parte de los acontecimientos que rodearon a la toma del cuartel militar de Ciudad Madera, así como las consecuencias de dicha acción. Varios de los pasajes narrados por Montemayor en la novela son recuentos reales de testigos y participantes en la lucha.

> La mejor imagen que tengo luego de la publicación del borrador sobre la Guerra Sucia, es la de un epitafio desdibujado y poco elegante del compromiso no cumplido por el Estado mexicano de dar verdad, justicia y reparaciones a la sociedad y a las víctimas de abusos a los derechos humanos... Este documento salió, fue filtrado, lo que sea, desde la fiscalía a *Emeequis* primero y después al *New York Times* y al National Security Archive, hasta donde estoy enterado, porque gente del interior de la fiscalía no quería que el informe se perdiera en alguna gaveta; es decir, no tenían confianza en el fiscal para que éste realmente manejara el informe con la intención con la cual se había escrito... Lo otro y que no se debe soslayar, es que el informe es, en efecto, un borrador que está basado en documentos oficiales que esclarecen una serie de responsabilidades muy graves en el Estado mexicano.

En medio de crisis económicas recurrentes, y de dos terribles devaluaciones, en 1982 y 1988, respectivamente, es en la década de los ochenta donde se amplía el espectro de la participación ciudadana en distintas esferas: el terremoto de la ciudad de México en 1985 le cambiaría la fisonomía a una sociedad civil que superó en muchos sentidos a un gobierno mexicano inoperante ante la desgracia. La gente salió a las calles a auxiliarse entre sí ante lo insuficiente que resultaron los equipos de rescate ante la magnitud del desastre. Se había caído el mito del estado omnipotente e invulnerable. Miguel de la Madrid, presidente en turno, brilló por su ausencia y sólo se mostró perplejo y titubeante. El monopolio mediático fue también lastimado duramente y la caída de las antenas de transmisión de Televisa San Ángel sería el símbolo casi icónico de la construcción de una sociedad que estaba hambrienta de otras fuentes de información, y por tanto, de una atención mayor a otros medios que irían alimentando el debate público fuera de los tentáculos del aparato totalizador de este emporio. Espacios radiales e impresos comienzan una escalada de credibilidad por sus abiertos ataques al sistema político que incluso saldría lastimado de su ánimo represor de la libertad de expresión: el semanario *Proceso*[8], el periódico *La Jornada*[9], *Grupo Monitor*[10], el

---

[8] En 1976 se iniciaría la publicación del semanario *Proceso*, fundada por Julio Scherer García, quien sería despedido como director del periódico *Excelsior*, el periódico más importante del México post-revolucionario hasta ese momento, por órdenes directas de Luís Echeverría Álvarez. No sin pocas dificultades, este semanario se convierte en punta de lanza de los medios críticos de la prensa mexicana en los últimos treinta años. Recibe muestras de apoyo de artistas e intelectuales como Raquel Tibol, periodistas como José Pagés Llergó, entre muchos otros que ven en este proyecto un reducto para la crítica política sin censura y un espacio para la discusión pública. Plumas prolíficas y audaces escribirían en sus páginas: Carlos Monsiváis, Miguel Ángel Granados Chapa, el propio Julio Scherer, Vicente Leñero, entre muchos otros.

[9] *La Jornada* nace de una iniciativa de periodistas que salen del diario *Unomasuno*, entre ellos quien sería su director general, Carlos Payán, que al igual que *Proceso*, es ampliamente apoyada por miembros de la comunidad académica y artística como Rufino Tamayo y Francisco Toledo, además de otros miembros del gremio periodístico que facilitan insumos y recursos para la publicación del diario, imprimiéndose el primer número el 19 de septiembre de 1984. Exactamente un año después, en medio de la preparación de los festejos de su primer aniversario, se suscita el terrible sismo de la ciudad de México. Paradójicamente, el caos le ofrece a La Jornada la oportunidad de cubrir la tragedia. Las reseñas de Elena Poniatowska, Cristina Pacheco y Carlos Monsiváis, quedan como testimonios desoladores de una ciudad destruida, pero con una ciudadanía solidaria.

periódico *El Financiero*[11], por mencionar a algunos, son catapultados como espacios de información para la reflexión pública que el unilateralismo mediático del momento no satisfacía.

Este vacío de poder momentáneo después del sismo, revitalizó de alguna manera una participación ciudadana que parecía recobrar su capacidad de movilización solidaria. El papel de los medios antes mencionados influyó a este sentimiento al ir ganando audiencias; además el estado tuvo que someterse a una fuerte apertura informativa ante la incorporación de las políticas del modelo neoliberal. Respecto a ese último punto, se podría decir que de las prácticas disciplinarias de poder surgidas del régimen gubernamental y su normatividad social también, paradójicamente, se crean algunos espacios de resistencia (Foucault, 1977), es decir, la normalización de prácticas sociales lleva, tarde que temprano, a su propio cuestionamiento. Por tanto, el modelo neoliberal que se comenzó a instaurar a partir de la administración de Miguel de la Madrid trajo consigo un inminente debilitamiento de las facultades del estado ante ciertas decisiones del índole social, político, pero sobre todo económico. Hay que recordar que México entra al GATT (General Agreement on Trade and Tariffs) en 1985, el antecesor de la Organización Mundial del Comercio (OMC), el mismo año en que ocurre el sismo. Su entrada requería de la implementación de una serie de medidas económicas en las que el estado delegaba varias de sus atribuciones, además de garantizar cierta estabilidad social para asegurar un clima adecuado para las inversiones extranjeras. Así, el autoritarismo de estado fue substituido por uno de mercado, es decir, el régimen cedió varias de sus empresas a grupos e individuos afines que seguían manteniendo un estrecho contacto con el poder político. Ahora, sin el control de una regulación estatal, y sólo sujetos a las leyes del mercado, se construyó un supuesto ambiente de competencia que distaba mucho de ser balanceada: el debilitamiento del estado sólo transfirió, vía las privatizaciones, formas de dominación a las élites económicas que monopolizan riquezas ante el libertinaje desregulador.

Por ejemplo, un síntoma de la debilidad de estado es su incapacidad de recaudar impuestos. Esto se debe a varias circunstancias: una legislación mal estructurada de recaudación, prácticas de privilegio para miembros de las elites económicas y políticas, incapacidad de las clases menos favorecidas por pagar impuestos o simplemente por prácticas "electoreras". Esto lleva a un círculo vicioso que desencadena una serie de

---

[10] En las horas de silencio de la televisión mexicana, la radio resultó ser el espacio preciso para la obtención de información en los primeros momentos del desastre. José Gutiérrez Vivó, al frente de Infored, confirmaría su popularidad periodística al narrar lo que sucedía en esos momentos en la ciudad de México.

[11] El fundador de *El Financiero*, Rogelio Cárdenas, provenía de una familia de periodistas, de la cual se destacaba su padre, quien fue columnista estrella de *Excelsior* durante varias décadas hasta que se jubila en la década de los sesentas. Como todo medio crítico al régimen, fue duramente golpeado e incluso boicoteado para restarle fuerza. Sin embargo el diario salió avante, aún y cuando se atrevió a desafiar al sistema con ese emblemático titular a ocho columnas que publica después de las elecciones presidenciales del 6 de julio de 1988: "Aún nada para nadie". La legitimidad del triunfo de Carlos Salinas de Gortari fue severamente cuestionado y aún ahora queda la gran duda de que si Cuahtémoc Cárdenas ganó esas elecciones. En todo caso, el poner en tela de duda el triunfo del futuro presidente de la república al no dar a conocer un supuesto triunfo sin objeciones, le costó a Rogelio Cárdenas varias amonestaciones y presiones nada cordiales de personajes del primer círculo de Salinas de Gortari para obligar a que se hicieran cambios en la línea editorial del diario. *El Financiero* nunca se doblegó.

calamidades nacionales: en primer lugar, el estado no puede hacerse de recursos a través de las actividades del país, ya que sólo mantendrá cautivos a aquellos segmentos de la población que se encuentran asalariados o a la *petite bourgeoisie*. Ello también deriva en que entonces la riqueza del estado, y por consecuencia la prestación de servicios, será cara para los ciudadanos al ser la renta de los recursos y servicios de la nación las únicas fuentes de riqueza. Asimismo, el estado se convierte en el objeto del deseo para la acumulación de capital, por lo que se desvirtúa su sentido político y se transforma en un centro de corrupción que buscará la permanencia del poder mediante la conformación de *nomenklaturas* y grupos de poder político-económicos que los sustenten, por lo que la transferencia de poder se convierte en un acto simbólico sin proporcionar cambios sustanciales a las prácticas del poder político. Así, la renta de la nación se convierte en su peor desgracia: sus riquezas naturales no sirven para distribuir riqueza, sino para acumularla en pocas manos. Sin instituciones fuertes y sólidas que detengan esta vorágine de corrupción, la democracia sólo se convierte en una burla de sí misma. Ya lo decía Eduardo Galeano (2002, original 1971) cuando se refería a Latinoamérica: "Nuestra derrota estuvo siempre implícita en la victoria ajena; nuestra riqueza ha generado siempre nuestra pobreza para alimentar la prosperidad de otros: los imperios y sus caporales nativos. En la alquimia colonia y neocolonial, el oro se transfigura en chatarra, y los alimentos se convierten en veneno" (p. 3).

Asimismo, Immanuel Wallerstein (2004, p. 49) establece que hay que tomar en cuenta que existen costos que el capital difiere a través de la acción del estado, costos que son cargados a los ciudadanos sin que exista una consciencia clara o un consentimiento pleno por parte de éstos. Estos costos son tres principalmente: los costos por toxicidad, de agotamiento de recursos materiales, y los costos de transporte. Los primeros y los segundos arriesgan el entorno natural de la nación, contaminando, deforestando y erosionando el suelo del país, con graves consecuencias a futuro. Además, los costos de limpieza, reciclaje y restitución ecológica generalmente son absorbidos por el estado, es decir, por los impuestos de los ciudadanos, no por las utilidades de los grandes capitales. A pesar de que existen regulaciones que contemplan estos costos y que de alguna manera obligan a las empresas a costear estas responsabilidades, lo cierto es que el porcentaje de inversión privada en comparación con la pública no es para nada balanceada, todo con el afán de atraer inversiones económicas muchas veces impulsadas por presiones de organismos internacionales y gobiernos de países del llamado primer mundo. Por el otro lado, el estado tiene que proveer de infraestructura y redes de comunicación y telecomunicación que también son financiadas vía impuestos. Así pues, esto lleva, como se mencionó anteriormente, a una dependencia constante entre lo económico y lo político, o más bien entre los peligrosos límites borrosos que difícilmente dejan en claro a qué esfera pertenece cada uno.

Sin embargo, a pesar de esos abusos, este debilitamiento del estado también abre espacios de resistencia en lo social como consecuencia de la supuesta modernización del país. Por ejemplo, algo que significativamente cambiaría la forma de hacer periodismo por parte de los medios impresos en el país, sería la venta de la paraestatal PIPSA (Productora e Importadora de Papel, S.A.), con ello abriendo la posibilidad de la entrada de otras empresas en el ramo y la importación de papel, por lo que lo que era antes una forma por parte del gobierno de controlar los insumos de los medios impresos, ahora se convertía en una oportunidad para no depender de una sola fuente de materia prima.

Por otro lado, más y más organizaciones no gubernamentales comienzan a crearse y el debate público se hizo inevitable. La separación de grupos de poder provoca que distintas corrientes políticas se enfrenten por medio de organizaciones sociales y civiles que se van creando como foros de debate o simplemente como expresiones de disidencia. Asimismo, la creación de un instituto electoral que fuera independiente del gobierno se convierte en la prioridad de la lucha partidista en el país. Ante la presión política y social, ello se logra concretar durante el gobierno de Ernesto Zedillo (1994–2000).

Sin embargo, muchas de estas organizaciones seguían centrando sus esfuerzos en los centros urbanos del país, sobre todo en la ciudad de México. Este alejamiento con respecto a las circunstancias sociales de otros grupos no privilegiados no permitía una mayor legitimación de demandas, y por consecuencia, se observaban como esfuerzos dispersos y sin forma: el síntoma sólo se percibía en circunstancias recientes de origen económico y casi siempre enfocadas en contextos urbanos e industrializados. Sus esfuerzos se concentraban en la obtención de poder político para reformar al estado cambiando de modelo, pero siempre en la órbita partidista, que de entrada resulta ser restringida para la participación e integración de otras esferas públicas. Parecía que el único problema de México era del orden político y económico, dejando de lado condiciones históricas y culturales que constantemente se han manifestado y cuestionan a la idea de nación en su totalidad.

Por tanto, la centralización geográfica de poder en México es parte de la problemática: el concepto de lo nacional, y por consecuencia toda acción ciudadana con peso político, siempre gira inevitablemente alrededor de la ciudad de México. Es ahí donde se entabla el debate de la nación, donde se concentran los poderes y donde se decide el rumbo de la agenda política del país. Incluso, los propios medios de comunicación aportan fuertemente a la restricción del espacio geopolítico del país: cualquier evento que no sea cubierto por los medios nacionales (i.e. los medios con sede en la ciudad de México) no trascienden las fronteras ideológicas de lo "local". Este fenómeno es sin lugar a dudas heredado de una tradición que nace desde los inicios del México independiente, cuando periódicos como *El Siglo XIX* o *El Monitor Republicano*, que aparecen hacia 1840, se convierten en centros de información crítica y debate público que no contenían los diarios de la provincia, los cuales eran más fácilmente controlados por élites locales, aparte de que el analfabetismo imperaba fuera de los grandes centros urbanos del país (Forment, 2003, pp. 195-200). Esto provocó que aparte de lo centralista que siempre ha sido México en cuestiones políticas, culturales y económicas, la información también fuera acaparada por los grandes medios "nacionales".

La provincia en México es un territorio lejano en el imaginario social de la *Tenochtitlán/Roma* nacional: en muchos sentidos, es en la ciudad de México donde se concentra las bases fundacionales de la construcción del concepto de nación. Es ahí donde se manifestaron con mayor fuerza dos de los tres momentos críticos del régimen de los que se ha venido hablando. Sin embargo, el tercero, comienza fuera de sus límites, en un lugar donde las ideas de democracia, revolución, estado de derecho, e incluso de independencia, habían llegado como si fueran ecos lejanos de discursos extravagantes. Así pues, la crítica del sistema en el tercera crisis se daría precisamente fuera de ese entorno *geoideológico* de la capital, donde la *realidad nacional* no parecía encajar o

nunca había intentado adaptarse a las *realidades locales*. El 1 de enero de 1994 en el inicio de la tercera crisis del sistema, Chiapas sería México y México sería Chiapas, al menos temporalmente.

La acción comunicativa como praxis disidente: el neozapatismo y la construcción de la esfera pública alterna.

En el transcurso de los años, desde el inicio de la insurrección hasta ahora, el EZLN ha tenido varios altibajos en la escena nacional. En el México contemporáneo esa escena se vincula muchas veces de manera íntima a partir del grado de cobertura mediática que algún fenómeno social tenga. Esto genera opinión pública, la cual siempre se trata de restringir en un sentido singular, cuando en realidad lo que se debe analizar son las *opiniones públicas*. De manera desafortunada, generalmente se privilegia aquella tendencia mayoritaria producto de una especie de *mercadocracia* sustentada en encuestas o *ratings* que encasillan los sentimientos ciudadanos en posiciones absolutas, es decir, se hace de la opinión pública una rama más de la publicidad y el consumo sustituye al debate crítico-racional. Esto sin lugar a dudas lleva hacia una *trivialización* de lo político que se convierte en espectáculo y se le resta formalidad y coherencia a las propuestas de transformación democrática. El propio EZLN ha sido víctima de los excesos mediáticos que lo trivializan y lo banalizan, y que de la noche a la mañana o lo ponen en la palestra de ese concepto vacuo que es la popularidad, o que lo conmina al olvido mercadológico, como si se tratase de un bien de consumo.

No obstante, el objetivo de esta sección no será entablar un debate en torno al impacto real en esa opinión pública de las propuestas neozapatistas, es decir, no se trata de hacer un estudio de apropiación y consumo del movimiento. Lo que se hará es discutir su potencialidad y posibles alcances en la conformación de una esfera pública más activa que integre no sólo a los pueblos indígenas, sino a los más diversos actores sociales subalternos. Es decir, lo que se expondrá será lo novedoso que resulta el papel del neozapatismo en la conformación de una esfera pública multiparticipativa e inclusionista en el debate de las ideas políticas que busca integrar de manera activa al indígena: como tema a discusión y como participante. A pesar de que este esfuerzo ha sido constantemente subestimado e incluso olvidado por la clase política y varios miembros de la intelectualidad mexicana, a pesar del protagonismo muchas veces desmedido y de declaraciones poco afortunadas del Subcomandante Marcos (ahora *Delegado Zero*), e incluso a pesar de la poca atención y desvirtuación que se haga del movimiento en el imaginario político, poco a poco se va cocinando una *esfera alternativa* que por primera vez en la historia del país comienza a dar voz fáctica a miembros de grupos no privilegiados, no a través de dirigentes políticos o líderes de opinión, sino a través de su propio diálogo y sentir. En suma: lo menos importante será si el neozapatismo tiene un bajo o un alto perfil con respecto a la cantidad de opinión pública que produzca. Lo esencial es propiamente la creación de este espacio de discusión donde la condición indígena es el germen, pero no el centro acaparador del debate: todos aquellos subordinados y oprimidos por discursos dominantes de nación podrían caber en este proyecto.

El EZLN ha abierto el diálogo en distintas ocasiones en este sentido, creando espacios de expresión ciudadana inéditos, unos más exitosos que otros. A partir de 2006

se inició otro más de estos episodios, el cual se denominó "La otra campaña", que resulta ser un momento concreto y fácilmente distinguible en la vida del movimiento en el cual es observable esta idea de la esfera pública alternativa, sus posibilidades como agencia de resistencia, así como de la conformación de una aspiración democrática más incluyente. Conforme se escribe escriben estas líneas, esta nueva movilización se está llevando a cabo, por lo aún sus resultados en la vida política estarán por verse. No obstante, la idea en sí misma merece ser analizada en torno al concepto de esfera pública desarrollado por Jurgen Habermas, para de ahí ir haciendo las consideraciones correspondientes a este caso.

Habermas (1984, 1987) distingue dentro de la existencia social un terreno para las experiencias humanas, a la que llama el mundo vital (*Lebenswelt*), y otro donde se desarrollan los parámetros "objetivos" del propio sistema social. El primero de ellos representa uno de los elementos primordiales de su teoría del *actuar comunicativo*. Según Habermas, es ahí, en el mundo vital, donde se da toda esa dinámica intersubjetiva que construye al mundo social y le da sentido, es decir, la socialización crea espacios de interacción que forman toda una *racionalidad comunicativa* en oposición a la *racionalidad instrumental*[12]. Es aquí que se construye una esfera de interacción que se conforma y se reproduce a través de acciones comunicativas basadas en argumentos y narrativas (1987, p. 136). Por otro lado, los sistemas sociales, que están directamente relacionados con la racionalidad instrumental/técnica, se fundamentan en la eficiencia del cumplimiento de ciertos logros, provocando que las interacciones humanas funcionen por medio de relaciones de poder que llegan a cosificar al individuo, algo que Horkheimer y Adorno (2002) ya habían denunciado notando que "la racionalidad técnica es la racionalidad de la dominación. Ésta representa al carácter compulsivo de la sociedad alienada de sí misma" (p. 95; mi traducción). Estos mismos sistemas se sirven del mundo vital del sujeto a través de sus habilidades sociales. Esto puede desarrollar una serie de consecuencias entre las cuales se pueden resaltar las siguientes: la relación entre el mundo vital y el sistema social puede servir para llevar a cabo un ejercicio dialéctico que permita la reflexión de la existencia social, i.e. el cuestionamiento de ciertas prácticas tradicionales en el mundo vital con respecto a las propuestas en el sistema y viceversa. Por otro lado, también se puede presentar lo que Habermas denomina como *colonización del mundo vital*, es decir, el estado y el mercado han desarrollado su propia racionalidad instrumental, i.e. *racionalidad técnica*, que han alienado a la vida social de su sentido cultural, modificando y restringiendo las dinámicas de intersubjetividad presentes en el mundo vital. Por tanto, la esfera pública se convierte en la arena idónea para reaccionar y criticar estas circunstancias, y en ese sentido también se convierte en un espacio de *praxis disidente*, es decir, la narrativa y la argumentación propia de la racionalidad comunicativa tiene la potencialidad de convertirse en *agencia discursiva*, que a diferencia del macroanálisis sistémico, privilegiará al microanálisis etnográfico sin afán de *catalogar* universalmente comportamientos y prácticas, sino *comprender* particularmente el actuar social.

[12]En su argumentación de la *jaula de acero*, Max Weber sostiene que la racionalidad moderna es una racionalidad instrumental (1958). Habermas rechaza en parte esta idea al agregar la racionalidad comunicativa a la modernidad.

La capacidad de las esferas públicas de convertirse en sitios de agencia humana radica en la calidad del debate que ahí se entable y del nivel de participación ciudadana real, es decir, a partir de la *acción comunicativa*, la cual es observada por Habermas también como un espacio más, al igual que el estado y el mercado, de coordinación de la vida humana. No obstante, siguiendo al pensamiento de Habermas, Craig Calhoun (1992, p. 6) especifica que el poder y el dinero son modos de coordinación no discursivos que no ofrecen una apertura intrínseca a la identificación de la razón y la voluntad, sufriendo de una tendencia hacia la reificación y la dominación. Así, continúa Calhoun, el estado y la economía son dos temas cruciales de la esfera pública, así como, al mismo tiempo, también son dos rivales de la misma. En ese sentido, el estado se convierte en un elemento de debate dentro de las esferas públicas subversivas que cuestionan ciertas relaciones de poder en busca de la obtención de libertades particulares, por lo que no debe ser deseable su destrucción, sino por el contrario, debe ser mantenido para estructurar acciones concretas de reformas con respecto a un antagonista visible (el estado), ya que como dice Doris Sommer (2006): "en la ausencia de un poder al cual oponerse, no hay luchas ni victorias. El objetivo es ganar terreno en el orden hegemónico que dependa de la aprobación popular. Y el mecanismo es irritar al estado de manera que se estimulen concesiones de más libertades y recursos" (p. 7; mi traducción).

Al estado no se le puede observar como un organismo unificado y homólogo, sino como un conjunto de relaciones de poder que también se encuentran en pugna, lucha que en ocasiones puede ser capitalizada por movimientos subversivos. Haciendo un análisis basado en el pensamiento de Foucault, Stuart Hall (1998) ofrece una reflexión acerca del concepto de estado, el cual lo observa como

> una conformación contradictoria, lo cual significa que tiene diferentes maneras de acción y que es activo a nivel de localizaciones muy diferentes. Es polinucleado y polidimensional. Tiene tendencias muy claras y dominantes, pero no tiene un sólo carácter de clase inscrito. Por otro lado, el Estado sigue siendo uno de los emplazamientos cruciales para una moderna formación social capitalista, donde se *condensan* las costumbres políticas de diferentes tipos. La función del Estado es, en parte, precisamente la de unir o articular, en un solo ejemplo de estructura compleja, toda una gama de discursos políticos y costumbres sociales, que están involucrados en diferentes lugares con la transmisión y la transformación del poder. Algunas de estas costumbres tienen poco qué ver con el campo político como tal, y sí que están relacionadas con otros campos que, con todo, están articulados con el Estado. Podemos citar como ejemplo la vida familiar, la sociedad civil y las relaciones de género y económicas. (p. 30)

No obstante, entidades financieras y económicas complican la identificación de fuerzas antagónicas. Incluso la soberanía y jurisdicción del estado parece ser insuficiente para reaccionar en contra de estos ambiguos centros de poder. Por ello, es aún más importante localizar en el estado el centro de lucha hegemónica, fortaleciendo sus mecanismos políticos para contrarrestar al autoritarismo de mercado. En suma, parece

ser que el objetivo de la resistencia organizada debe ser la reforma del estado por parte de actores sociales en la esfera pública.

Asimismo, la construcción de las esferas públicas no es ajena a la lucha hegemónica que tienen su origen en los estadios de la ideología: no basta con preguntarse cómo crear espacios de discusión y debate, sino cómo esos espacios retratan en sí mismos las mismas prácticas de exclusión de lo público que buscan cuestionar. No hay que olvidar que las esferas públicas no han estado sólo orientadas hacia la defensa de la sociedad civil en contra del estado, sino también hacia el mantenimiento de ciertos sistemas de dominación dentro de la sociedad civil. Es decir: previo a un debate acerca de la importancia del debate crítico-racional en el seno de las esferas públicas, es necesaria una seria reflexión interna de cómo distintas capas ideológicas van haciendo borroso todo ámbito de subversión. El actuar comunicativo en el sentido habermasiano puede ofrecer esa posibilidad, siempre y cuando exista una conciencia de las *construcciones sociales* que originan las opiniones del grupo[13]. Hay que tener en cuenta que la membresía a cierta esfera pública es también un acto de exclusión en sí mismo, y el acaparamiento del debate crítico-racional es también una forma de elitismo. Bajo esta perspectiva, tal como lo nota Geoff Eley, la esfera pública burguesa oficial también representó una forma de legitimación del dominio ideológico fundado en el consentimiento más que en la represión (citado en Fraser, 1992, p. 117), es decir, la esfera pública también puede ser producto de una maquinaria social de consentimiento que define sutilmente a modos hegemónicos de dominación, algo que Horkheimer y Adorno (2002, pp. 94-136) implícitamente ya habían explicado en su análisis sobre la opinión pública y las industrias culturales.

De acuerdo a lo anterior, lo que debe revisarse es precisamente los fundamentos ideológicos de las esferas públicas *per se*, no sólo sus consecuencias como arenas de discusión y debate públicos, o bien, por otro lado, como legitimadores del *statu quo*. Así pues, el poder y su tematización resulta entonces el centro de la discusión más que las prácticas políticas, ya que lo que debe ser cuestionado en todo caso es la desigualdad en los procesos de socialización en los grupos humanos: la democracia necesita como condición *sine qua non* de una igualdad social substantiva, no en el sentido de homogenizar relaciones de poder en una utopía irrealizable, pero sí de la posibilidad de acceso real a la discusión pública vía el debate de las ideas y la apertura informativa. En este debate las posiciones de los individuos participantes en la esfera pública deberán ser consideradas con el mismo peso específico, sin snobismos intelectuales ni prejuicios debido a que ello será el fundamento inicial de la acción comunicativa que permitirá un acceso igualitario a cada miembro de la sociedad y la consecuente expansión de alternativas de participación democrática, ya que como dice Raymond Morrow (2005):

---

[13] La participación pública guarda una estrecha relación con la socialización misma, con ese *habitus* de los miembros de un grupo o comunidad (Bourdieu, 1977). Es por ello que los parámetros ideológicos que surgen de la expresividad social (influenciada por los grupos de pertenencia y referencia) van a formar y van a estar presentes en la discursividad intersubjetiva que se lleve a cabo en las esferas públicas. Esto no quiere decir que la membresía sea totalmente determinada por el *habitus* y que no haya posibilidad de disensión grupal, proceso que Bourdieu no acaba de dejar claro cuando se trata de analizar la posibilidad de variación ideológica del individuo con respecto a su propio *habitus*, sino que la intersubjetividad crea condiciones de identidad que van forjando ciertos anhelos de participación política comunes. Al final de cuentas, una nación de ciudadanos también se define a partir de su socialización.

> Cada individuo no sólo es un filósofo naciente sino también un participante en potencia en relaciones de igualdad y reciprocidad que son las condiciones previas de la cultura política democrática... El cambio transformativo es así fundado en movimientos sociales que son capaces de articular nuevas perspectivas y construir formas de sociedad civil que pueden encontrar una voz a través de la expansión de las esferas públicas democráticas (p. 17; mi traducción).

El apoderamiento real de los grupos no privilegiados en estas arenas no es un asunto sencillo, y su desarrollo es largo y tortuoso. No obstante, son estos espacios de discusión por medio del actuar comunicativo los que de alguna manera evitarían el enquistamiento ideológico de posiciones de inclusión social, es decir, idealmente toda meta subversiva debería de fincar sus anhelos y objetivos de grupo en la pluralidad. Los Acuerdos de San Andrés asentaron este anhelo. Los Acuerdos de San Andrés fueron una serie de compromisos firmados por miembros de la sociedad civil, el gobierno y los propios neozapatistas el 16 de enero de 1996, con los cuales se disponía a llegar a un acuerdo de paz y conciliación con respecto a las demandas del EZLN, así como dejar clara la posición del estado mexicano al respecto. Para dicho efecto se creó la COCOPA (Comisión de Concordia y Pacificación), en donde se tenía por objetivo disponer una serie de medidas legislativas sobre derechos y cultura indígenas. Los Acuerdos nunca fueron completamente decretados por el poder legislativo tal como se presentaron por esta Comisión. Esto llevó al EZLN a romper en ese año de 1996 el diálogo de paz. El gobierno de Ernesto Zedillo siempre fue hostil hacia el movimiento y nunca actuó en defensa de las comunidades simpatizantes al movimiento en Chiapas, las cuales eran fuertemente asediadas por grupos paramilitares, y contra quienes prácticamente se inició una guerra de baja intensidad. El momento más trágico provocado por la indiferencia y la estupidez política de Ernesto Zedillo fue la terrible masacre de Acteal el 22 de diciembre de 1997, cuando 45 indígenas tzotziles pertenecientes al grupo "Las Abejas", simpatizante al EZLN, fueron cruelmente asesinados por miembros de un grupo paramilitar cínicamente llamado "Paz y Justicia".

Hasta 2001 el EZLN inició nuevamente los acercamientos con el gobierno federal, poco después de las elecciones de 2000 en las que ganara el candidato del Partido Acción Nacional (PAN), Vicente Fox. El famoso Zapatour se dio durante los primeros meses de ese año, con gran expectativa social. La finalidad era continuar el diálogo de paz y la concreción de los Acuerdos de San Andrés, los cuales una vez más no fueron aprobados tal y como la COCOPA había dispuesto. Ninguno de los tres partidos mayoritarios en México, PRI, PAN, e incluso el de supuestamente de izquierda, el PRD, apoyaron las disposiciones al respecto. Esta traición política llevó nuevamente al EZLN a distanciarse del estado y a radicalizar su descontento contra el sistema político mexicano en su totalidad. El EZLN continuaría con su tradicional estrategia de movilización social, llevando a cabo una más activa guerra de posición.

En uno de los apartados del "Pronunciamiento Conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las Instancias de Debate y Decisión Nacional" se pueden leer una serie de principios que propone una nueva relación nacional de integración de los pueblos indígenas. En lo que respecta a pluralismo, estos acuerdos establecen que

> El reconocimiento y promoción de la naturaleza pluricultural de la nación significa que, con el propósito de fortalecer la cultura de la diversidad y la tolerancia en un marco de unidad nacional, la acción del Estado y sus instituciones debe realizarse sin hacer distinciones entre indígenas y no indígenas o ante cualquier opción sociocultural colectiva. El desarrollo de la nación debe sustentarse en la pluralidad, entendida como convivencia pacífica, productiva, respetuosa y equitativa de lo diverso.

Es precisamente en lo "diverso" donde está el centro de la discusión. "La otra campaña" lo ha tomado como bandera para nuevamente abrir el debate. El objetivo de esta nueva gira del zapatismo es distinta con la que se dio en 2001: primero es mucho más extensa, ya que pretende cubrir todo el territorio nacional, y no sólo buena parte del sur del país como sucedió con el famoso "Zapatour". Segundo, esta gira no se inicia por invitación del gobierno mexicano para reanudar el diálogo de paz en Chiapas y resolver la interrupción del acatamiento de los Acuerdos de San Andrés, sino que surge a partir de la necesidad de establecerse propiamente como una plataforma alternativa anti-sistémica que abra espacios de debate públicos con grupos no privilegiados en torno a la reflexión de la democracia en México. En un artículo publicado en el diario *La Jornada*, Pablo González Casanova (2006) dice al respecto:

> La otra campaña está viendo cuáles son los puntos de consenso. No espera mucha gente en las reuniones, sino muchas reuniones de la gente. Que hablen los pobres, que cuenten de ellos y de nosotros. Que narren y vean en qué se parecen, en qué están de acuerdo entre diferencias respetables y respetadas; que oigan sus propias preguntas; que se fijen en las de la gente y en las de los periodistas: que conozcan con intimidad los "medios" dominantes y alternativos: que se vuelvan cada vez más claros, usando sus "referentes" no doctrinarios, sino críticos y prácticos: que vivan la "destrucción creadora" al tiempo de crear "otra política", otro modo de mandar y obedecer anunciado, otro modo de producir y acumular, otro modo de vivir sin ese afán de lucro, que enfermo, hoy domina en la sociedad y el gobierno, en la economía y la cultura de los "medios". Y que todo lo vayan haciendo de aquí a las elecciones... pero también después, en una historia emergente que empieza el día 1° de enero de 1994, y el día primero del año cero de la otra campaña, y que va a continuar muchos años después del breve y olvidable tiempo de las elecciones.

Se ha dicho que el desdén hacia los partidos políticos del EZLN va encaminado a propiciar el abstencionismo electoral, de hecho cabe la posibilidad que así sea. Sin embargo, lo que la comandancia zapatista ha declarado al respecto es que lo que esta gira busca es repensar la democracia, un esfuerzo enfocado a la reflexión y al debate en torno a un cambio de sistema donde se integren diferentes posiciones alternativas de nación, el cual funde un movimiento "desde abajo" para que se conecte con los que gobernarán "desde arriba", como lo diría Marcos en una entrevista realizada por Carmen Aristegui en CNN en español el 11 de mayo de 2006, ("¿Qué no es eso la democracia?", preguntaría Marcos durante la entrevista). En ese sentido, el movimiento neozapatista ha

intentado representar un estadio de constante interacción dialéctica: sus propuestas son presentadas para ser debatidas, analizadas y cuestionadas con el afán de encontrar acuerdos de convivencia entre diferentes actores sociales, sobre todo grupos no privilegiados. Así lo diría el ahora *Delegado Zero* en un mitin en la ciudad de Aguascalientes el 18 de marzo de 2006:

> Hemos venido a aprender de ustedes, a conocerlos, a decirles que admiramos su lucha, la lucha que hemos escuchado como jóvenes, como anarcopunks, como libertarios, como estudiantes, como mujeres que defienden sus derechos, como ancianos o ex braceros que luchan también por la dignidad. Por lo que hemos escuchado, hemos tratado de aprender, porque a eso hemos llegado hasta acá, y a pedirles humildemente, respetuosamente, que sean nuestros compañeros de lucha.

Por su parte, Luís Hernández Navarro (2006) ofrece su propia interpretación acerca de esta forma de acción política emprendida por los neozapatistas. En un artículo publicado poco después de iniciada la *Otra campaña*, Hernández diría:

> la otra campaña busca respuestas que no pueden hallarse en el campo de la política formal ni de la clase política, sino en las luchas de la gente sencilla. Pretende organizar la resistencia de los de abajo para romper las vallas de la exclusión que separan a los ganadores de los perdedores en este país... [Q]uiere dar voz a quienes no la tienen y no la ven a tener en la lógica estricta de las campañas electorales. Aspira a hacer visibles a los invisibles que luchan en todo el país. Desea mostrar los grandes problemas nacionales que los candidatos presidenciales evitan nombrar por su deseo de ocupar el centro político. Quiere sentar las bases para reconstituir desde abajo una izquierda anticapitalista. Busca tejer una red nacional de representaciones políticas genuinas. Promueve la creación de condiciones favorables para formar una gran fuerza política y social, con capacidad para vetar políticas gubernamentales e incidir en el rumbo de la nación.

Sería ingenuo pensar que esta gira no se inició para crear un espacio de competencia a la luz de las elecciones presidenciales de 2006, y con ello lograr también presencia política. No obstante, varios críticos de esta nueva irrupción del EZLN han hecho escarnio de la "poca opinión pública" que ha despertado *la otra* en los primeros meses de marcha. Sin embargo, eso parece no ser lo vital en el análisis de este fenómeno, ya que con poca o gran atención mediática, que es a lo que seguramente se refieren estos críticos, parece que lo importante es que *la otra* se ha convertido en un precedente inédito de las movilizaciones ciudadanas en México: se busca la voz de aquellos que no son tomados en cuenta por aquella visión de "opinión pública" burguesa tardo-capitalista. La plataforma ideológica de *la otra campaña* se encuentra plasmada en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Es aquí donde se encuentra el espíritu de diálogo y discusión que busca explorar el EZLN en su paso por diversos puntos del país. Al respecto, Neil Harvey (2006) comenta que la Sexta Declaración es

> una invitación general a participar en la lucha anticapitalista por vías pacíficas, con el fin de formular una nueva constitución política y la consolidación de nuevas formas de hacer política. La convocatoria permite así el diálogo abierto entre diversas organizaciones y personas que buscan resistir la marginalización, la discriminación y el desprecio. [El zapatismo] ha buscado demostrar que la exclusión empieza con el desprecio hacia las personas diferentes, sean éstas indígenas o gente marginada por su condición económica, sus preferencias sexuales o su género. El diálogo es una forma de comunicación que antecede a las decisiones políticas porque crea un espacio donde ninguna posición puede autolegitimarse como la "correcta" y en donde todos tienen que aceptar, y valorar, su relatividad.

Esta nueva iniciativa del neozapatismo invita, una vez más, a la conformación de una metaorganización civil que busca despertar la imaginación social en México para iniciar una crisis sistémica que renueve los votos de esa modernidad inconclusa a la que Habermas hace referencia. Con respecto a esa última idea, Morrow (2005) indica que los objetivos específicos del zapatismo "están profundamente influenciados en los objetivos clásicos de libertad, igualdad y solidaridad propios de la Ilustración, más que en cualquier otra forma de relativismo postmoderno o escepticismo" (p. 9). Por tanto, el proyecto neozapatismo va de la mano con una modernidad que se le ha intentado negar por defensores de una lectura unilateral de la misma, que reciclando tradiciones positivistas no logran observar una propuesta moderna de movilización ciudadana que pone a discutir su propia circunstancia y la de otros sin distinciones ni *(pre)juicios*. Ante ello, Luís Hernández Navarro puntualiza el grave error de percepción y tufo discriminatorio de los que catalogan a la lucha por la dignidad indígena emprendida por el EZLN como premoderna. Nada más equivocado que ello, comenta Hernández (1998):

> Ante una sociedad declarativamente igualitaria pero en los hechos jerárquica y discriminadora, el zapatismo lucha por la dignidad. Jerárquica y discriminadora porque, aunque formalmente los individuos son iguales ante la ley, en los hechos quienes juzgan al poder son los miembros comunes de su rango, los pueblos indígenas (uno de los elementos constitutivos de la nación) no tienen reconocimiento legal y en la práctica viven en una dramática situación de discriminación racial, y los excluidos sociales carecen prácticamente de derechos ciudadanos. La dignidad, esto es, el que un ser humano "no obedece a ninguna ley que no sea instituida también por él mismo" o "lo que es superior a todo precio y, que por tanto, no permite equivalencia alguna" (Kant) es un elemento central en el pensamiento moderno. La lucha por la dignidad es una lucha contra el sometimiento, contra la humillación, por el derecho a la vida. No hay en ella nada de premoderna. Todo lo contrario.

Este cambio de perspectiva definitivamente orienta a repensar las propuestas neozapatistas desde una óptica distinta. Si las demandas de participación en las esferas públicas de los pueblos indígenas son vistas con desdén, se debe precisamente a ese germen prejuicioso que aún intenta marginar a lo indígena al terreno meramente de lo

tradicional, haciendo referencia a un sentimiento ampliamente enraizado en una mentalidad colonial endémica, donde al indígena se le observa como sujeto pre-histórico y anti-moderno, y por tanto fuera del debate contemporáneo. Sin lugar a dudas, el afán de abrir espacios dentro de las esferas públicas obedece a un interés moderno que debe incluir anhelos y aspiraciones de grupos no privilegiados dentro del debate público, lo cual debe ser garantizado por todo estado que se precie de ser democrático.

La cuestión esencial en la discusión sobre la esfera pública se encuentra precisamente en su capacidad de modificar las acciones gubernamentales. Por tanto, la influencia política real de la argumentación en estas esferas públicas es una condición esencial, es decir, la politización de la vida social es necesaria para la competencia de libertades (Young, 2000). Sin embargo, la posibilidad de transformación reside en el impacto de las movilizaciones ciudadanas, que tarde o temprano serán un factor de opinión pública al que los gobiernos democráticos se ven obligados a atender, donde lo primero que debe ser conquistado es la sociedad civil para de ahí iniciar la transformación del estado, en un estilo de lo que Gramsci llamó *guerra de posiciones*. Si existe la percepción de que una ley atenta contra el bienestar social de una nación, e incluso de una minoría, entonces no habrá obligación moral y social de obedecérsele, existiendo la posibilidad de llamar a la desobediencia civil pacífica y organizada como una alternativa que permita ir ganando espacio dentro de las esferas públicas para cuestionar al *statu quo*. En esa línea parecería correr el discurso del neozapatismo. En un comunicado emitido desde Morelos y fechado el 10 de abril de 2006, Marcos diría:

> Para resistir, para enfrentar, para derrotar a esos enemigos, tenemos que unirnos todos. Unirnos como productores del campo, pero también unirnos con los trabajadores de la ciudad y con todos y todas aquellos y aquellas que son despreciados, humillados y reprimidos por los grandes señores del dinero.
> Tenemos entonces que unirnos para volver a plantarnos como el árbol que sirve para levantar el mundo que los ricos han tirado al abismo del capitalismo.
> Tenemos que hacer hervir de nuevo la sangre de Emiliano Zapata en nuestras venas y, como él, no para tomar el poder, sino para levantar desde abajo, creciendo con la gente humilde y sencilla, un movimiento que derroque a los malos gobernantes, limpie nuestra patria de esos ladrones capitalistas e inicie la construcción de otra patria, de otro país, de otro México.

Lo que aquí se observa claramente es entonces la conformación de lo que Nancy Fraser (1992) llama contrapúblicos subalternos (*subaltern counterpublics*), los cuales define como "arenas discursivas paralelas donde los miembros de los grupos sociales subordinados inventan y circulan contradiscursos para formular interpretaciones opuestas de sus identidades, intereses, y necesidades" (p. 123; mi traducción). Estas esferas públicas alternativas originan una serie de formas innovadoras de disidencia que no son contempladas por las esferas públicas liberales: de hecho, estas esferas funcionan como catalizadores de poder público cuestionando discursos dominantes. Sin embargo, Fraser llama a no idealizar a estos *contrapúblicos*, ya que muchas de estas formaciones son antidemocráticas, mientras que las que sí lo son no siempre evitan formas informales de exclusión y marginación (p. 124). Incluso el EZLN es sujeto a crítica por su poca o nula movilidad de sus mandos. Desde 1994 a la fecha han conservado prácticamente la

misma estructura organizacional, y sobre todo el movimiento muchas veces desaparece debido al exceso de atención a la figura de Marcos, parte porque él representa a una de las herramientas de propaganda más efectivas del movimiento, y parte por que parece que no hay mucho interés en el EZLN en un cambio de liderazgo. Así pues, la exigencia de democratización debe ser también impuesta en el seno de la organización, de manera clara, ya que ello le resta coherencia a su propio discurso enfocado a la apertura y participación de distintas fuerzas sociales.

Sin embargo, la mera posibilidad de formas alternativas de asociación, es valiosa *per se*. No hay organización perfecta, y la crítica a las estructuras organizacionales no está orientada a devaluar su acción social; por el contrario, la crítica y el debate son necesarios para prevenir el mismo tipo de contradicciones opresivas mostradas en los discursos dominantes. Asimismo, como ha sido notorio en el caso mexicano, la transición de poder y el cambio de estructuras no son suficientes para provocar transformaciones sociales. Así pues, Fraser asegura que la virtud de los contrapúblicos radica en su respuesta retadora hacia los públicos dominantes, y con ello una posterior expansión del espacio discursivo que abre nuevas arenas de disidencia hasta ese momento no consideradas. Por ello, Fraser concluye que lo que en principio fue excluido para su discusión tendrá que ser públicamente abordado Así pues, en un país como México, donde enormes distancias existen entre las distintas clases sociales, la expansión de esferas públicas alternativas representa un gran avance en sí mismo.

Hay que insistir que más que la organización y la estructura del movimiento neozapatista, incluso más allá de sus propias propuestas, el neozapatismo ha logrado abrir un debate enquistado en la ideología nacional. En ese sentido, Carlos Monsiváis es correcto cuando asegura que los zapatistas no representan propiamente una alternativa, sino un reclamo por reconocimiento (en Thelen, 1999, p. 621). La alternativa debe irse construyendo a través de ese debate de las ideas en la arena social donde el propio EZLN debe considerarse como un actor más, no como protagonista. A ello parece adherirse el movimiento a decir por las palabras dichas por Marcos en un mitin celebrado en la ciudad de Colima el 31 de marzo de 2006:

> [En *la otra campaña*] no venimos a pedirles a ustedes que confíen en nosotros, mucho menos en el hombre que oculta su rostro en una máscara. Venimos a invitarlos a que confíen en ustedes. No los estamos llamando a que se alcen en armas ni a que dejen su lucha, su historia, su ciudad ni sus calles, montañas, campos, salones de clase, cubículos, pequeños comercios, colonias populares. Los estamos invitando a que levanten más alto que nunca esas luchas y también la bandera nacional. Si no la levantamos ahora, no va a haber nada que levantar más que la vergüenza de no haber hecho nada.

Así pues, a pesar de lo ambiguo y poco claro que resultan las posibles consecuencias de la conformación de estas esferas alternativas en términos de la influencia política real de los actores sociales, e incluso de la existencia de un gran riesgo de que se imiten los vicios del sistema, lo que se debe valorar en primera instancia es el esfuerzo por extirpar posiciones elitistas en las conformaciones de la esfera pública, es decir, como ya se había anotado anteriormente, que las esferas públicas no sean espacios reservados a ciertos grupos sociales, como lo han sido históricamente.

CANADIAN THESES
THÈSES CANADIENNES

LEETOY, Salvador

EL ESPEJO NEOZAPATISTA: REFLEXION Y REFRACCION DEL SUJETO CULTURAL INDIGENA EN MEXICO

ISBN 978-0-494-46356-7
NR-46356
2/3

Ante ello, lo verdaderamente importante será sembrar la semilla para la creación de un *parlamentarismo civil*, en donde, sin ser parte del estado, se construyan instituciones y organizaciones sociales con peso real en las decisiones gubernamentales por medio de la movilización pacífica y el debate público. Esto se convertiría en el *gran cabildero* donde la cabeza no sería una, sino muchas, y donde estas mismas instituciones deben estar sujetas al rigor democrático. La democratización de las prácticas de poder no sólo deben estar dirigidas al estado, sino a todas las instituciones y organizaciones con influencia pública: partidos políticos, paraestatales, medios de comunicación, sindicatos, organizaciones civiles, y por supuesto, movimientos sociales.

Asimismo, esta democratización *in toto* debe tomar en cuenta que lo público es un principio de democracia no sólo porque cualquiera puede participar en igualdad de circunstancias, sino porque sólo puede ser concretada en la medida de que estas opiniones personales puedan desarrollarse a través de un debate público crítico-racional y que ello se convierta en opinión pública (Habermas, citado en Calhoun, 1992, p. 29). Es ahí donde se exige la apertura de las esferas públicas para que se forje ese escrutinio dialéctico dirigido a lograr el fortalecimiento real de anhelos y propuestas provenientes de contrapúblicos subalternos. Es ahí también donde el sujeto cultural indígena puede ser integrado al debate nacional no como un "Otro", sino como alguien que en su diversidad, como cualquier ciudadano, aporta elementos de construcción nacional que deben ser revisados y legislados en un clima de respeto y tolerancia.

Inclusión y exclusión en el discurso social: el reto neozapatista ante la representatividad e igualdad democrática en México.

El problema de la democracia en México es una falta de representatividad de facto que ni los partidos políticos, las instituciones del estado, ni el aparato económico-financiero solucionan. Por ello es necesario asentar un modelo democrático deliberativo que surja de una discusión pública que busque puntos de acuerdo, más que privilegiar posturas mayoritarias que no garantizan el bienestar de las minorías, es decir, que se legisle a partir de los casos en que ha habido debate y argumentación públicos, y en donde se llegue a un consenso de ideas entre ciudadanos (Cohen, 1997).

En este sentido, la democracia electoral ha sido rebasada en México, como ha sucedido en muchos otros países democráticos, pues no tiene la suficiente fuerza para convertirse en un hito de transformación *radical* del sistema político, y por consecuencia han prevalecido las desigualdades de desarrollo social: la *radicalidad* transforma sólo a través de la deliberación pública. No obstante, sería un gravísimo error negar la gran aportación de la democracia electoral, ya que por lo menos existe la posibilidad de presión política, vía la opinión pública, hacia ciertos grupos o partidos que podrían competir por el poder, y que a la postre resolverían algunos de sus compromisos por conveniencia política y su mantenimiento en las esferas gubernamentales. Sin embargo, queda claro que el sistema de partidos en México está desgastado debido a la falta de representatividad de facto que estos institutos políticos tienen.

Así pues, la democracia electoral es necesaria, pero insuficiente, ya que tiene un alcance temporal, y como sucede en la gran mayoría de las sociedades democráticas, las opciones están dadas por adelantado y no es precisamente un espíritu representativo lo que prevalece, sino por el contrario, la disputa electoral se convierte en una mera pantomima política donde lo único evidente es la lucha de grupos de poder tradicionales

(sin importar que sean de izquierda o de derecha). Como consecuencia, la democracia se convierte en el gobierno de los políticos electos, no de "la gente" (i.e. la sociedad civil en toda su extensión) como teóricamente tendría que ser (Schumpeter, 1976, pp. 284-285), anteponiéndose así agendas e intereses sectoriales o corporativistas que en nada se vinculan con la representatividad deseada por los electores.

La aspiración del movimiento neozapatista en México parece correr en ese sentido. Su escepticismo y desconfianza en la democracia electoral del país, en concreto hacia los partidos políticos, les ha acarreado varias críticas por su falta de definición, y hay una parte de razón en éstas: el neozapatismo no ha acabado de ofrecer una postura clara acerca de las posibilidades de la democracia electoral, con todas sus insuficiencias, y eso puede ser interpretado como una invitación al abstencionismo, lo que sería un retroceso en un país de una tradición autoritaria, y en el cual ha predominado un estilo de democracia ateniense. En todo caso tendrían que apoyar el fortalecimiento de esta aún incipiente democracia en el tránsito a una propuesta alterna, ya que su negación nos condenaría a esa *poesía del pasado* que Marx denunció en "El 18 de Brumario de Luís Bonaparte" (2001, original 1852), donde los revolucionarios podrían convertirse en los culpables del retorno de los monstruos del pasado y con ello de la instalación de autoritarismos renovados y antidemocráticos, que bajo la promesa de estabilidad y "paz social" se conviertan legalmente en gobierno, como sucedió con el mandato de Napoleón III en Francia, en el cual bajo un supuesto velo de legalidad no había más que un vulgar dictador (no hay que olvidar que el PRI fundó su autoritarismo en esta *legalidad maquiavélica*).

Si el neozapatismo ha reaccionado ferozmente en contra de los partidos políticos ha sido más que por un problema al planteamiento teórico del sistema partidista, debido a un asunto de desconfianza a la aplicación del mismo en el contexto mexicano. Incluso ha llegado a rechazar a la democracia electoral en México como elemento de transformación sistémica, ya que en el caso de las comunidades indígenas ello no se ha traducido en beneficios concretos. Han sido claros en decir que no buscan emular ninguno de los modelos de izquierda en Latinoamérica que existen al momento en que se escriben estas líneas: ni Michelle Bachelet en Chile, ni Luiz Inacio Lula Da Silva en Brasil, ni Tabaré Vázquez en Uruguay, ni Cristina Fernández en Argentina, ni Fidel Castro en Cuba, ni Hugo Chávez en Venezuela, e incluso ni Evo Morales en Bolivia, siendo este último con quien propiamente compartirían ciertas circunstancias comunes, sobre todo la conformación de su fuerza política a través de bases indígenas. La comandancia neozapatista considera que estos gobiernos de izquierda han llegado desde "arriba", es decir, que nacieron a partir de una opción partidista, la cual, según el EZLN, no da ninguna garantía de cambio social al no estar conectados del todo con las bases ciudadanas. Ello, aunado a su rechazo frontal a acceder al poder político y sólo conformarse como un movimiento de conciencia, los ha llevado a declarar que el modelo propuesto no nacerá de los partidos políticos, sino del diálogo ciudadano, siendo uno de los grupos no privilegiados más agraviados históricamente, los indígenas, quienes fungen como anfitriones al debate. El 3 de enero de 2006, en San Cristóbal de las Casas, el comandante Tacho sería bastante franco al respecto al decir que "todos y todas debemos decirles a los poderosos que no chinguen. Es necesario que nos organicemos. Llegó la hora de decir juntos ya basta, porque de los explotadores nadie nos va a defender si no somos nosotros mismos". El mensaje que se mandaba era el

mismo que constantemente se ha hecho como crítica de la democracia electoral: nuevas mayorías no siempre resultan en nuevos argumentos. Sólo la deliberación social podría proponer argumentos de peso para el cambio de las condiciones de vida de los grupos no privilegiados.

Así pues, la sociedad civil debe encontrar sus propias herramientas de representatividad, y para ello es preciso ir incorporando lo privado a lo público: las relaciones familiares, los usos y costumbres, la sexualidad, las expresiones artísticas, entre otras muchas prácticas que se consideran dentro del ámbito de lo privado, deben de ser expuestas al escrutinio público para la ampliación de sus libertades. La división frontal que históricamente se ha hecho de lo privado y lo público no siempre va en concordancia con los intereses y libertades de distintos grupos humanos. Incluso, se llega a evitar el debate de aspectos de lo privado más por un conservadurismo autoritario que por respeto a la privacidad e intimidad de las personas. En todo caso, aislar clínicamente lo privado bajo la excusa de la protección de las libertades individuales, es también dejar marginadas prácticas sociales que son ignoradas y dejadas fuera del debate, y por tanto, fuera de la posibilidad de legislar sobre su propia condición. Sobra decir que el conservadurismo encuentra en ello un gran terreno para su imposición ideológica. El "sentido común" y la "legalidad" desde una óptica de discurso dominante, se vuelve base inamovible que el sistema jurídico toma muchas veces como verdad absoluta, y por tanto intocable. Lo único que se protege es, en todo caso, un sistema ideológico que no acepta cuestionamientos en sus prácticas y que formula leyes sin necesariamente entablar un diálogo con los gobernados, provocando lo que se comentaba en párrafos anteriores: una crisis de representatividad. Así pues, bajo sospechosas premisas de protección de lo privado y del bien común, se suelen consumir los actos más aberrantes de discriminación en contra de la pluralidad de ideas.

El neozapatismo emprendió desde su inicio una lucha constante por incluir dentro del marco constitutivo el respeto de las particularidades de los pueblos indígenas, algo que antes de la insurrección prácticamente había estado conminado dentro de "lo privado", como mero elemento autóctono y folklórico sin reconocimiento legal. Eso fue el reclamo de este movimiento: elevar sus demandas a un nivel legislativo con un alto sentido de la inclusión que ofreciera certeza jurídica a los pueblos indígenas. Siempre bajo la excusa de que se estaría cayendo en un régimen de excepción, el rechazo histórico del estado mexicano a legislar al respecto parece obedecer a un enraizado sentimiento de discriminación e indiferencia, aunado a la incompetencia gubernamental. Los Acuerdos de San Andrés serían categóricos al respecto. Dentro del documento "Pronunciamiento Conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las Instancias de Debate y Decisión Nacional" se lee:

> La historia confirma que los pueblos indígenas han sido objeto de formas de subordinación, desigualdad y discriminación que les han determinado una situación estructural de pobreza, explotación y exclusión política. Confirma también que han persistido frente a un orden jurídico cuyo ideal ha sido la homogeneización y asimilación cultural. Confirma, finalmente, que para superar esa realidad se requieren nuevas acciones profundas, sistemáticas, participativas y convergentes de parte del gobierno y de la sociedad, incluidos, ante todo, los propios pueblos indígenas.

> …[S]e requiere un nuevo esfuerzo de unidad nacional, que el actual Gobierno Federal, con la participación de los pueblos indígenas y el conjunto de la sociedad, se compromete a impulsar, para que no haya mexicanos con potencialidades restringidas, que debe servir para que México se engrandezca asumiendo con orgullo la historia milenaria y la riqueza espiritual de los pueblos indígenas, y para que desarrolle a plenitud todas sus potencialidades económicas, políticas, sociales y culturales.
> El conocimiento de las culturas indígenas es enriquecimiento nacional y un paso necesario para eliminar incompresiones y discriminaciones hacia los indígenas.

Más allá de que no han sido decretados y reconocidos los Acuerdos de San Andrés por el estado mexicano tal y como se concibieron por parte de la Comisión de Concordia y Pacificación, e incluso más allá de lo problemático que resulta la cuestión de los usos y costumbres, aquí hay un asunto bastante importante: el reconocimiento de la existencia de un sistema socio-político discriminatorio y excluyente en México, algo que los discursos de la identidad nacional no reconocían abiertamente. Y eso es ya un avance, pues de ahí comienzan una serie de alternativas de contestación y debate que abre la posibilidad de la creación de medidas concretas de inclusión democrática dentro de parámetros ampliados de igualdad y justicia. Sin duda esa es la gran virtud de los Acuerdos de San Andrés, que ponen ante la nación una serie de puntos que el imaginario social reconocía, pero que oficialmente siempre había sido tratado con desdén por considerarse un asunto superado por discursos nacionalistas que intentaban construir *sólo a un sujeto mexicano*, en general y sin particularidades, que se forjaba como modelo de identidad totalitario. Estos Acuerdos fueron puntuales en ese reconocimiento del fracaso del proyecto de nación acerca de la integración de los pueblos indígenas, y con ello la reapertura del debate por iniciativa del que tradicionalmente había sido un sujeto sin voz:

> La marginación en que viven los pueblos indígenas y las condiciones de desventaja en las que acceden al sistema de impartición y procuración de justicia, plantean la necesidad de una profunda revisión del marco jurídico federal y estatal, a fin de garantizar el efectivo acceso de los pueblos indígenas y, en su caso, de sus integrantes a la jurisdicción del Estado, y con ello evitar una parcial impartición de justicia en detrimento de este sector de la población.

Así pues, Marion Iris Young es correcta cuando dice que el ser menos privilegiado en una nación tiene una relación directa con la posición social en términos de raza, género, grupo étnico, y cultura. Así pues, continúa Young, los reclamos políticos sobre valores familiares o reconocimiento de minorías culturales, i.e. "lo privado", tienen mucho más que ver con reclamos de justicia social que con cualquier otra cosa (2000, p. 497). Ante ello, resulta interesante traer al debate una de las posiciones teóricas más citadas en las últimas décadas: la teoría de justicia social de John Rawls (1971). La posición de Rawls se deriva de lo que denomina la "posición original", la cual sigue la tradición del contrato social desarrollado por Jean Jacques Rousseau. Rawls establece hipotéticamente que si un grupo de personas fueran ignorantes de las circunstancias sociales, económicas, culturales, históricas, e incluso del

sistema moral y de valores que los determinan, estarían situados ante un "velo de ignorancia" que no les permitiría privilegiar a ningún grupo social a costas de otros. Ellos no estarían conscientes ni de su raza, sexo, edad, religión, situación económica, educación, entre otros factores que forjan su identidad, por lo que difícilmente actuarían por medio de favoritismos. Esto es lo que en teoría deberían hacer los representantes de los ciudadanos (i.e. partidos políticos y el órgano legislativo *per se*) los cuales deberían forjar sus supuestos políticos desde la perspectiva de un "velo de ignorancia", el cual no les debe permitir observar "información moral irrelevante" de los ciudadanos a quienes representan. De hecho Rawls reconoce lo irreal de la situación, pero este "experimento mental" serviría en todo caso para reflexionar alrededor de posturas de justicia que observaran dos principios elementales: uno de libertad en donde, valga la redundancia, libertades básicas se aplican por igual a todos los miembros de la sociedad sin distinción de género, religión, cultura, y cualquier otra "información moral irrelevante" para la impartición de la justicia social (i.e. libertad de expresión, de libre asociación, libertad de culto, y todos aquellos generalmente asociados con el liberalismo y la democracia); y otro de igualdad en lo social y lo económico donde las diferencias se puedan permitir siempre y cuando beneficien a los menos privilegiados por medio de la apertura de oportunidades equitativas para todos los ciudadanos. Lo que Rawls argumenta es que se deben abrir espacios para que los menos privilegiados tengan acceso a un esquema de competencia que los pueda poner en igualdad de circunstancias con los ciudadanos privilegiados en una sociedad.

Asimismo, el pensamiento de Rawls sugiere la creación de un estado lo suficientemente activo en todas las esferas de la vida pública para proveer de estas condiciones de igualdad y justicia a sus ciudadanos. Esto lo llevaría a distanciarse con otras perspectivas liberales que basan su fundamento teórico de equidad y justicia a partir de un énfasis en los derechos individuales y en el debilitamiento del estado, como aquella de Robert Nozick (1974) que vendría a ser un fuerte impulsó a tendencias teóricas conservadoras. Nozick reaccionó en contra de lo que llamó patrones de distribución de justicia, los cuales actúan como principios que requieren como condición *sine qua non* de la participación de actores gubernamentales. Es decir, lo que Nozick proponía, aunque décadas más tarde reconsideró y modificó varias de sus ideas[14], era que el estado debía mantenerse fuera de las dinámicas económicas que se daban en las transacciones entre particulares, por lo que conminaba a ese mismo estado a arenas meramente políticas y jurídicas, sin acceso a lo económico ya que lo consideraba una intromisión contra el libre intercambio de mercado y las propias libertades de los individuos. Basándose en la premisa kantiana de la madurez humana, Nozick argüía que los seres humanos no deben ser tratados desde la óptica de un estado paternalista que regula sus actividades de distribución económica, sino que se deben considerar como seres maduros que conscientemente están realizando transacciones, aunque alguna de las partes no salga beneficiada. Esto es: las partes involucradas se encuentran en un proceso consciente y totalmente libre, sin coerción ni obligatoriedad, que se rigen por las leyes de oferta y demanda, por lo que la posición de Nozick se centra en mantener esa misma libertad sin intromisión gubernamental. El gran problema de esta perspectiva teórica es que Nozick deja el asunto de la equidad al margen del debate, es decir, no toma en

[14] Ver Nozick, R. (1989). The examined life: philosophical meditations. New York: Simon and Schuster.

cuenta las circunstancias de desventaja en las que ciertos individuos pueden estar con respecto a otros: por ejemplo, no considera que hay elementos de prejuicio (raza, religión, sexo, posición socioeconómica, etc.) que no les permiten a individuos oprimidos estar en posibilidades de competencia.

La separación del estado con la sociedad civil ha sido uno de los asuntos más problemáticos del liberalismo clásico, fundado en los derechos individuales, por lo que el estado es convertido en un instrumento de validación de las garantías individuales, pero que pone en segundo término a los derechos colectivos. Ante ello, los principios democráticos de igualdad y soberanía popular son muchas veces contrapuestos como conceptos antagónicos, incluso polarizando la discusión: se privilegia la concepción de los derechos individuales mientras los colectivos o comunitarios no son tomados en cuenta, como si pudiesen estar desvinculados. Décadas más tarde, Rawls (1993) revisaría su propia obra y reflexiona sobre el concepto de consenso superpuesto y razón pública, en los cuales incluye una visión plural de puntos comunes entre distintas doctrinas de pensamiento, tratando con ello de llegar a un acuerdo en el debate de las diferencias, enfatizando con ello una mayor participación de la sociedad civil y un diálogo directo con el estado: a partir de la "posición original" se buscarían los preceptos que concilien dichas diferencias de pensamiento (culturales, religiosas, filosóficas, etc.) con ello enfatizando el uso de mecánicas procedimentales, al igual que Habermas (1996), para llegar a y mantener el consenso en derechos y libertades civiles.

Así pues, las sociedades modernas aún siguen debatiendo en la posibilidad de conciliar lo individual con lo colectivo, es decir, por un lado el respeto del individuo como individuo, y al mismo tiempo la valoración de sus vínculos con su vida comunitaria (Foucault, 2003, p. 129). No hay que olvidar que las libertades individuales, o más bien la *homologación de la individualidad* bajo el unilateralismo de discursos dominantes, muchas veces están más dirigidas a funcionar como base ideológica de legitimación de un sistema jerárquico y elitista, que como una real defensa del "individuo" en todas las esferas. En ello se basan posturas conservadoras, como la de Nozick, para justificar la desigualdad.

Aquí lo que debe prevalecer es más bien un estado que ponga individualidad y colectividad en la misma balanza, donde pueda ser debatida al mismo tiempo la autodeterminación de los pueblos y los derechos individuales de los miembros de la nación. En esa misma línea, Laclau y Moffe (1985) basados en el concepto de democracia radical, afirman que el fortalecimiento de luchas democráticas específicas requiere de la expansión y proliferación de espacios de expresión para todos los antagonismos presentes en una sociedad, siempre y cuando se basen en los conceptos de libertad e igualdad. Así pues, estos autores comentan que:

> La idea de derechos "naturales" anteriores a la sociedad, y de hecho también la falsa dicotomía individuo/sociedad, debería ser abandonada...Nunca es posible definir aisladamente los derechos individuales, sino sólo en el contexto de relaciones sociales que determinan posiciones subjetivas. Como consecuencia, siempre será una cuestión de derechos que envuelva a otros sujetos que participan en la misma relación social. En este sentido es que la noción de 'derechos democráticos' debe ser entendida, como aquellos derechos que sólo

> pueden ser ejercidos colectivamente, y que supone la existencia de derechos iguales para otros. (p.184; mi traducción)

Charles Taylor por su lado, hace una férrea crítica a ciertas posiciones liberales que engloban una política de igualdad donde todos los ciudadanos son regulados bajo una misma óptica, sin distinciones. Lo problemático de estas perspectivas, según Taylor, es que es "inhospitalaria a la diferencia porque (a) insiste en la aplicación uniforme de reglas definiendo derechos sin excepción y (b) desconfía de los objetivos colectivos" (1994, p. 61). Así pues, la crítica va encaminada a la poca flexibilidad legislativa de esta interpretación del liberalismo en torno a su aplicación en distintos contextos culturales. Ante ello, Taylor opta por una versión moderada que centra sus ambiciones legislativas precisamente en la preservación del derecho a la diferenciación y del respeto a las metas colectivas. Es decir, Taylor avala a un tipo de democracia procedimental que reconozca las diferencias colectivas, uno en que sea posible "pesar la importancia de ciertas formas de trato uniformes en relación a la importancia de la sobrevivencia cultural, y optar en algunas ocasiones por este último" (p.61).

Como es claro, esta perspectiva critica principalmente la tendencia de varios liberales en centrar las libertades ciudadanas precisamente en el individuo, como si éste no fuera también un producto de su interactividad social. Por ello, Taylor reacciona diciendo que los derechos colectivos no pueden ser restringidos a una versión universal del individuo. No obstante, parece ser que también los anhelos colectivos pueden ser uniformizados, y en ese sentido Taylor parece caer en la contradicción de su propia crítica: si bien resulta atractiva su perspectiva en torno a una versión más dinámica y deliberativa de democracia, da la impresión que su posición no deja lugar a la disensión individual con respecto al grupo, es decir, parecería que Taylor ve a los grupos humanos como formaciones bien delimitadas en lo social en donde hegemónicamente se defiende *esa identidad*. Así pues, sería problemático desde esta óptica poder deliberar con respecto a las fronteras entre lo tradicional y lo nuevo, entre los límites de una interacción cultural fundada en la intersubjetividad o en la presión de relaciones de poder, etc. Ante ello, lo que sería necesario es una definición más clara en torno a la influencia cultural que se ejerce entre distintas identidades, no tanto en el hecho de que si existe o no dicha influencia (y en qué grado), sino bajo en qué circunstancias se dan y qué relaciones de poder están en juego, por lo que un análisis ideológico postestructuralista es necesario por más que Taylor desprecie a corrientes teóricas que denomina como posturas "neo-Nietzscheanas a medio cocinar" derivadas del pensamiento de Foucault o Derrida, y las cuales son observadas con recelo por Taylor por considerar que son condescendientes con respecto a la lucha de las culturas por el reconocimiento y el respeto, y que suponen a los juicios de valor como meras trasgresiones de estructuras de poder (p. 70).

En todo caso, lo que hay que evitar es la conformación de un proyecto de nación que responda al autoritarismo con autoritarismo. La delegación del poder a las esferas civiles es un asunto de suma importancia y vital para la vida democrática de las naciones, para con ello evitar la polarización hegemónica. Esta contestación y competencia por el poder debe estar sujeto a un control mutuo: el estado controlado por la sociedad, y la sociedad controlada por el estado. Por tanto, una legislación orientada a velar por la autodeterminación de los pueblos debe de encontrar puntos moderados de

negociación: ni autonomía plena, ni sumisión absoluta. La creación de una normatividad de excepción puede acarrear una inestabilidad de definiciones legislativas, haciendo ambigua la vida social y política tanto en los ámbitos comunales como nacionales; es decir, si bien hay que pugnar por el respeto y el derecho a la diferenciación comunitaria, también hay que pensar en posibilidades de disensión dentro de ese *espacio comunitario*. Este es el tema de temas que no han podido conciliar ni perspectivas democráticas liberales ni comunitaristas, y que se halla en el centro del debate dentro de los derechos de libre determinación identitaria. Ubicar los anhelos libertarios humanos sólo en lo colectivo o en lo individual, será perder de vista una serie de puntos intermedios que deben de ser contextualizados cultural e históricamente para llegar a acuerdos que permitan el derecho de las comunidades a determinar sus formas culturales sin problemas de represión ideológica, así como el derecho de los individuos a cuestionar dichas formas. En la hibridación estará la respuesta, no en un dogmatismo sin concesiones que niegue ser cuestionado y que se observe como verdad absoluta. Eso nos lleva a un fundamentalismo sin salida que olvida, como correctamente dice Taylor, que también el liberalismo es un credo en competencia (p. 62). Aquí nuevamente resulta útil el pensamiento de Habermas (1999) quien afirma:

> Desde el punto de vista de Kant y Rousseau, la autodeterminación democrática no tiene el sentido colectivista y al mismo tiempo exclusionista de la suposición de la independencia nacional y de la realización de un carácter nacional único. En su lugar, éste tiene el sentido inclusionista de autolegislación que envuelve a todos los ciudadanos por igual. Es inclusivo en tanto que tal orden político se mantiene a sí mismo abierto a la protección por igual de aquellos que sufren de algún tipo de discriminación y la *integración* del marginal, pero sin enjaularlos en la uniformidad de una comunidad étnica homogenizada. En esta conexión el principio de voluntariedad es crucial; que los ciudadanos pertenezcan al estado es una función al menos de su acuerdo implícito. Mientras que el entendimiento sustantivo de la soberanía nacional asume una interconexión esencial entre la "libertad" y la independencia externa de su gente, el entendimiento procedimental conecta a la soberanía cón la autonomía privada y pública otorgada por igual a todos aquellos dentro de una asociación de sujetos legales libres e iguales. Dado el reto que nos confronta ahora, quiero decir que la importancia comunicativa del republicanismo es más apropiada que las concepciones de nación, estado de derecho y democracia propias de perspectivas etnonacionales o incluso a aquellas comunitaristas. (139-49; mi traducción)

Por su lado, Amartya Sen (1985) reacciona contra el utilitarismo de estado, cuando establece su concepto de "capacidad humana". Lo interesante de este concepto es que más que enfocarse en la evaluación de los gobiernos en términos meramente de lo que pueden ser llamadas libertades finales, i.e. lo que Sen define como el enfoque utilitario, ello se debe realizar en términos de las posibilidades para alcanzar esas libertades, i.e. lo que Sen denomina como el enfoque de capacidad (*capacity approach*). Es decir, lo que aquí se establece es que hay condiciones políticas, económicas y culturales que facilitan o impiden el desarrollo igualitario de los ciudadanos dependiendo de las circunstancias sociales que los definen, por tanto la causa primaria

del estado estará definida por su lucha en contra de estas circunstancias que no permiten el desarrollo pleno de las potencialidades individuales y colectivas. Por ejemplo, en términos electorales, más importante que garantizar el derecho al voto, el estado debe canalizar todas sus fuerzas para que los ciudadanos tengan la capacidad de ejercer un voto razonado, es decir, por medio del sistema educativo, abriendo canales ciudadanos de debate, promoviendo la libertad de expresión, facilitando la logística electoral fuera de trabas burocráticas, etc. De nada servirán las elecciones libres si los votos se ven contaminados por la coerción, la manipulación o la desinformación. En ese mismo sentido va el pensamiento de Laclau y Mouffe (1985) cuando sostienen que desde la óptica de la tradición socialdemócrata, la libertad es "la 'capacidad' para hacer ciertas selecciones y mantener abiertas una serie de alternativas reales. Es por eso que la pobreza, la falta de educación, y las grandes disparidades en las condiciones de vida son ahora consideradas como ofensas en contra de la libertad" (p.172; mi traducción).

Por tanto, la propuesta de Sen incorpora una serie de preceptos que Rawls deja planteados de manera abstracta, para equiparar de una forma más clara las condiciones de igualdad y libertad que deben ser trazados en la esfera pública. En esa misma línea, Crawford Brough Macpherson (1973) establece que el utilitarismo ha producido un estilo de teoría política donde los individuos son vistos como meros consumidores, por lo que existe la impresión de que por medio de la satisfacción de necesidades de adquisición de bienes se va a llegar al pleno desarrollo humano. Por ello, Macpherson reacciona criticando este enfoque y sugiere en su lugar que la teoría política se ajuste más bien a una perspectiva donde los individuos sean productores y ejecutores de sus propias capacidades, con ello promoviendo participación ciudadana activa en democracia donde el fin perseguido sea la posibilidad y capacidad de estos ciudadanos de acceder a procesos *de facto*, no sólo *de iure*, vinculados a su autodeterminación y a su autorrealización.

El problema es cuando la democracia se vuelve rehén de ciertas interpretaciones que "naturalizan" fenómenos de subordinación[15]. En ese sentido, el concepto de igualdad se puede transformar en un sentimiento exclusionista que puede llegar a conformar una "democracia ateniense", donde no todos son "invitados" a ser ciudadano en el estricto sentido de la palabra, es decir, se crean jerarquías de ciudadanía. Por ejemplo, en el caso de México, el problema es que, como menciona Leopoldo Zea (1976), "el liberalismo y la democracia continúan estando muy lejos de sus modelos; no son otra cosa que nombres con los cuales se siguen ocultando viejas formas de gobierno. Las mismas fuerzas coloniales continúan ejerciendo su predominio, aunque haya cambiado de lengua y ropaje" (p. 86).

---

[15] Laclau y Mouffe hacen una diferenciación entre subordinación y opresión, la cual se basa en la clásica tesis marxista de la falsa consciencia. Para los autores las relaciones de subordinación son aquellas en las cuales un agente es sujeto a las decisiones de algún otro, mientras que por otro lado aquellas de opresión son relaciones de subordinación que se han transformado a sí mismas en sitios de antagonismo. Una tercera categoría es definida en este mismo sentido con las llamadas relaciones de dominación, las cuales son también aquellas de subordinación que son consideradas como ilegítimas desde el punto de vista o juicio de un agente externos a los grupos antagónicos, y que como consecuencia, puede o no puede coincidir de hecho con las relaciones de opresión existentes en una formación social determinada (Laclau y Mouffe, 1985, 153-4). Es decir, lo que explícitamente se nota es que una relación de subordinación no siempre se manifiesta de manera consciente en los sujetos. El antagonismo nace a partir de discursos externos que van a mostrar esa falsa consciencia a través de su descubrimiento como relación de opresión.

No hay que olvidar, por otro lado, que la idea de la ciudadanía es en sí misma una idea radical que cambió los patrones de socialización con el nacimiento del concepto de nación. Ese radicalismo sin embargo fue difuminándose con el paso de los años hasta convertirse en una idea moderada que no conserva en muchos casos su sentimiento original de inclusión. Al respecto, dice Wallerstein (2004) que ser ciudadano

> significaba tener el derecho a participar, al mismo nivel que otros ciudadanos, en las decisiones básicas del estado…[S]ignificaba que no había personas con estatus más alto que el de ciudadano… [S]ignificaba que todos eran aceptados como personas racionales, capaces de tomar decisiones políticas. La consecuencia lógica del concepto de ciudadano fue el sufragio universal. Y como sabemos, la historia política de los siguientes 150 años fue una constante expansión del sufragio país por país. (p. 51)

No obstante, lo que sucedió fue que lo que era en principio un elemento de cohesión social e inclusión, en la práctica no erradicó prácticas de discriminación, por lo que a pesar de la posibilidad radical de esta idea, lo que en el mundo aún subsiste, en menor o mayor grado, es un régimen de privilegio que sigue forjándose a través de discursos dominantes. Por tanto, lo que en primera instancia puede ser visto como un problema político, en realidad es un problema ideológico donde prácticas de exclusión hacen que la participación democrática se convierta sólo en una buena intención, pero sin aplicación real. Por ello, la democracia, vía las esferas públicas, debe de constituirse también a sí misma como un espacio de resistencia, lo que podría denominarse como *agencia democrática*, que opere como catalizadora de la participación social e inclusión igualitaria. Para lograrlo, el primer paso es reconocer las prácticas de discriminación y la necesidad del entendimiento, por medio del diálogo, de las diferencias culturales prevalecientes en la nación: no a través del aislamiento cultural o de la supresión de las diferencias, sino a través de la *integración de todas esas diferencias* como elementos constructores de un proyecto de nación multicultural. Es por eso que las demandas presentadas en los Acuerdos de San Andrés representan una posibilidad para esa integración: no para acordarlas en su conjunto, pero sí para atenderlas y discutirlas. Esto puede iniciar a través de los propios aparatos ideológicos de estado en un sentido subversivo, es decir, contrario al mantenimiento del *establishment*, se puede emprender una serie de presiones al estado para que la lucha hegemónica se dé dentro de él mismo, no en su exterior: el aparato ideológico de estado sería un espacio más en competencia donde los antagonismos estarían en disputa para lograr un mayor grado de poder ciudadano.

El sistema educativo sería uno de esos lugares idóneos en competencia. Por eso no es extraño que los Acuerdos de San Andrés hayan enfocado varias de sus baterías a la modificación de la enseñanza en México en términos de la construcción de un programa más plural. En el apartado de "Propuestas Conjuntas que el Gobierno Federal y el EZLN se Comprometen a Enviar a las Instancias de Debate y Decisión Nacional", correspondientes al punto 1.4 de las "Reglas de Procedimiento", se establecen los siguientes puntos con respecto al conocimiento y al respeto a la cultura indígena:

Se estima necesario elevar a rango constitucional el derecho de todos los mexicanos a una educación pluricultural que reconozca, difunda y promueva la historia, costumbres, tradiciones y, en general, la cultura de los pueblos indígenas, raíz de nuestra identidad nacional.
El Gobierno Federal promoverá las leyes y las políticas necesarias para que las lenguas indígenas de cada estado tengan el mismo valor social que el español y promoverá el desarrollo de prácticas que impidan su discriminación en los trámites administrativos y legales.
El Gobierno Federal se obliga a la promoción, desarrollo, preservación y práctica en la educación de las lenguas indígenas y se propiciará la enseñanza del escrito-lectura en su propio idioma; y se adoptarán medidas que aseguren a estos pueblos la oportunidad de dominar el español.
El conocimiento de las culturas indígenas es enriquecimiento nacional y un paso necesario para eliminar incomprensiones y discriminaciones hacia los indígenas.

La potencialidad de un conflicto dentro del concepto de cultura nacional radica en el hecho de que si no muestra elementos de tolerancia y respeto ante la diferenciación de prácticas, se puede caer en un etnocentrismo dogmático que jerarquiza a grupos humanos en un espectro simplista del "nosotros" y "ellos". Todas las formas de discriminación y categorización cultural son emanadas de la ignorancia. El acentuarlas sólo abrirá más la brecha cultural y el engendramiento de odios y violencia que buscarán la más mínima excusa para manifestarse. Un movimiento subversivo puede ser aplastado, pero si no se extirpa la raíz del mal dentro de las ideologías de discriminación, volverán a presentarse a la vuelta del tiempo.

La lucha emprendida por el neozapatismo crea a un sujeto cultural que funge como un recordatorio de esa inestabilidad nacional, o más bien dicho, de esa historia oficial que mistifica al indígena y lo desaira al mismo tiempo. En ello radica la importancia del neozapatismo como movimiento: el Ejército Zapatista ha (re)abierto un debate que siempre había estado ahí, pero que sigue sin ser atendido: la inclusión fáctica y real del sujeto indígena al proyecto de nación. La discriminación sólo puede ser eliminada a través de un proceso de inclusión, sin regateos, que sea lo suficientemente sensible a las diferencias de los distintos grupos que habitan la nación, así como al respeto de su legado cultural. Asimismo, los reclamos de autonomía deben dirigirse a la inclusión, no a la secesión, por lo que deben de ser incorporados legislativamente a manera de apertura de libertades de lo hasta ese momento no privilegiado. Así pues, es preciso mencionar que es la democracia, sin exclusiones ni condiciones de membresía, la que puede ofrecer posibilidades de cambio: la deliberación entre sujetos que reconozcan, toleren y respeten sus diferencias culturales, pero que se observen como iguales, aún en su antagonismo, es el único camino a seguir.

CUARTO DEBATE
ESPEJO COMUNICATIVO

La búsqueda de la igualdad en el reconocimiento de las diferencias: el sujeto cultural indígena internacional como ícono de resistencia.

> Es impresionante la sola mención de las numerosas manifestaciones (desde Seattle 1999, hasta Cancún 2003) y del creciente número de participantes en ellas, que han ido manifestando su rechazo al sistema dominante, su convicción de que otro mundo es necesario, de que otro tipo de sociedad es posible y de que es urgente. De manera convergente se han ido tejiendo en nuestro México, en diferentes Estados y en Chiapas mismo, redes de organismos y asociaciones que, con una transformación interna, asumen también la tarea de señalar caminos nuevos. Todo es ya un estrepitoso grito que con gran sufrimiento de por medio, empieza a tener resonancia en los propios organismos internacionales.
>
> Se anuncia ya una sociedad cuya unidad no tenga carácter monolítico, como lo impone la globalización; sino donde se comprenda y ejerza el derecho a ser sujeto de su propia historia, y se acepten las identidades específicas; donde se reconozca la autonomía de las naciones y de los pueblos originarios con su unidad y su diversidad. Esa nueva sociedad se caracteriza por aceptar la reivindicación del derecho de autodeterminación que significa rescate de la identidad cultural con sus valores y que supone la recuperación de la memoria histórica; autodeterminación que exige un modelo alternativo al neoliberalismo en el cual los protagonistas sean los mismos pueblos; autodeterminación que demanda la integración y la igualdad de la mujer.
>
> Samuel Ruiz, *Una nueva hora de gracia.*

Introducción.

El debate contemporáneo en torno a la globalización es sin duda una discusión continuada del concepto de modernidad. No obstante, el sello distintivo de la época ha sido la trascendencia de los temas modernos al ámbito global, donde fuerzas transnacionales se convierten en actores importantísimos de las decisiones que se toman a nivel local. Hay por lo menos dos facetas de la globalización que representan esa vieja lucha hegemónica entre la discursividad dominante y la subversiva: por un lado se critican nuevas formas de imperialismo que se esconden bajo las ropas de un supuesto libre comercio y estado de derecho universal, mientras que por el otro, grupos subversivos se amparan en la solidaridad internacional de agrupaciones que como ellos, se resisten a una visión unilateral de globalización.

Es en este escenario que los movimientos sociales contemporáneos se manifiestan: los movimientos locales crean redes solidarias que incorporan sus propias luchas a una escala global en contra de prácticas de opresión y dominación. Sobra decir que estos movimientos poco tienen de nuevo como luchas particulares, y en muchos casos los preceden siglos de resistencia, como lo es la lucha indígena en América. Sin embargo, lo innovador parece estar precisamente localizado en lo que Wallerstein observa como el objetivo esencial de los movimientos antisistémicos contemporáneos: la lucha por la libertad de las mayorías, en contraste con aquellas luchas por las libertades de las minorías en la que se basaron los movimientos de décadas anteriores. No obstante, este concepto de "mayoría" no es entendido como una abstracción demagógica de "la gente", un concepto vacío sólo de utilidad demagógica y propagandística. Por el contrario, se refiere a "mayorías reales" que en toda su pluralidad puedan tener

condiciones iguales de libertad, i.e. más que reclamar condiciones particulares de opresión, se exige una real inclusión de las distintas aspiraciones y anhelos sociales. Así pues, Wallerstein (2004) comenta que:

> La libertad de la mayoría requiere la participación activa de esa mayoría. Requiere acceso a la información por parte de la mayoría. Requiere un modo de traducir los puntos de vista de la mayor parte de la población en cuerpos legislativos. Es bastante dudoso que cualquier estado existente dentro del sistema mundial moderno sea completamente democrático en este sentido. (p. 88; mi traducción)

El espectro social se amplía para dar cabida a toda una gama de demandas y reclamos que no contemplan a las fronteras nacionales como limitante de su lucha, sino por el contrario, intentan crear lazos multi-identitarios que más que crear un Nuevo Orden Mundial, busca construir una "gran comunidad mundial" donde no se considere a la globalización como un fenómeno definible sólo bajo ciertos parámetros de interpretación, sino que sea vista como *posibilidad*, es decir, *no como algo previamente establecido de naturaleza absoluta, sino como un sitio donde las potencialidades humanas tienen diferentes formas de expresión*: su definición no se limita a un solo tipo de globalización, sino que comprende varias formas de interpretársele y maneras de ser experimentada, donde al mismo tiempo quepan distintas lógicas de resistencia que se encuentran en constante transformación debido a la interacción entre redes sociales. Así, interpretar a la globalización resulta ser una tarea dinámica e inestable, la cual también se va forjando a través de la interacción y la comunicación humana, no sólo por el mandato categórico de quien ostenta el poder.

Esto conduce a un tipo de globalización construida *desde abajo*, i.e. forjada por medio de bases sociales, presentándose como "una expresión del espíritu de una democracia sin fronteras" (Falk 1993, p. 39; mi traducción). Estas lecciones de la globalización deben servir de paradigma de lo nacional, es decir, que el flujo de influencia no sólo estimule la intercomunicación entre distintos grupos en la esfera global, sino que esas dinámicas sirvan de modelo para la conformación de nuevas definiciones de lo nacional: lo fundamental es encontrar fórmulas para *convivir en la diferencia* dentro de la comunidad, rechazando la concepción de la misma como entidad homogénea, para entenderla a partir de la tolerancia, respeto y reconocimiento a los distintos grupos que la integran. Es debido a ello que, reaccionando ante las manifestaciones sociales y disturbios de 2006 en Francia, motivadas en gran medida por la segregación y discriminación a la que son sometidos los inmigrantes en ese país, Michel Mafessoli (2006) insiste en decir que "los tiempos actuales se prestan a la segmentación y debemos tratar de ver cómo conseguir un ideal comunitario, de la misma manera que antes hubo un ideal democrático" (p. 14).

El sujeto cultural indígena no podría estar ajeno a estas dinámicas históricas. La lucha de los pueblos indígenas se ha presentado en los más diversos foros, institucionales y ciudadanos, buscando revertir las prácticas discriminatorias a las que han sido sujetos por siglos. De entre estas intervenciones indígenas en la arena mundial, resulta paradigmática sin duda la llevada a cabo por el EZLN. La guerrilla neozapatista convertida en movimiento social ha sido una de las agrupaciones contemporáneas que

más ha sabido capitalizar la veta multi-ideológica de los distintos grupos de resistencia en el mundo, o que, por decir lo menos, ha renovado el discurso de la resistencia tradicional contextualizándola ante circunstancias globales: a la visión de una globalización económica con fuerte tufo de neoimperialismo, reaccionó con una perspectiva subversiva igualmente global. La lucha indígena y su reclamo fundamental de tierra, se diversificó a través de las luchas particulares de distintos sectores sociales: la tierra no sólo significa el acceso al sustento económico, sino que también es el sitio de reproducción de los determinantes culturales de la cosmovisión indígena, por lo que ésta significa libertad y reconocimiento, siendo esto lo que al final de cuentas cada grupo social oprimido persigue para sí mismo. Adicionalmente, así como las luchas particulares se fortalécen en la fusión de este fin máximo, es también importante notar que al involucrar la identidad de un movimiento con otros grupos sociales, la *posibilidad* de esta globalización desde abajo se sustenta en la idea de que dicha identidad no se pierde, sino por el contrario, el sujeto oprimido se *reconoce* en las luchas de otros. En ese sentido, el neozapatismo lanza al sujeto cultural indígena a una lucha más amplia de los que como él son objetos de dominación. Se puede decir que el debate de los derechos de los pueblos indígenas, tan ampliamente discutido e impulsado en la arena internacional durante las décadas de los sesenta y setenta, fue reavivado en los años noventa a partir de la rebelión neozapatista, lo que forjó formas de disidencia solidaria y redes sociales que le cambiaron el rostro al *Otro*, quien en lugar de ser visto como minoría, se convierte en *mayoría plural*.

Así pues, mientras el anterior debate de esta disertación reflexiona en torno a la conformación del sujeto cultural indígena como símbolo de democratización y esfera alternativa, este cuarto debate tiene como tema central *la internacionalización del sujeto cultural indígena* a través de su participación en la disidencia mundial contemporánea, aspecto en el cual la insurrección neozapatista ha jugado un papel preponderante. Con esta finalidad, se presenta una discusión sobre la construcción de otras *globalizaciones posibles*, las cuales puedan abrir distintos frentes para la elaboración de la *acción comunicativa de redes alternativas internacionales*, estimulando la interacción, el (re)conocimiento y la (re)formulación de diversas experiencias culturales. Asimismo, se discute cómo la lucha indígena en México se ha convertido en una de las banderas icónicas de lo que se ha denominado como *altermundismo*, en mucho debido al impacto de la estrategia de comunicación del EZLN y sus simpatizantes. Es por eso que se presenta al final de este Debate un breve *excursus* para discutir la importancia de las tecnologías de comunicación, particularmente el Internet, en la conformación de comunidades virtuales de resistencia (como estrategia de comunicación), las que han también impulsado la internacionalización del indígena hacia esferas de resistencia multi- e inter-identitarias.

Otras globalizaciones posibles: los movimientos sociales y la ruta hacia el sujeto cultural indígena internacional.

La complejidad en el análisis de la globalización resulta de la continua interacción de distintas fuerzas sociales, culturales, políticas y económicas en territorios que trascienden fronteras, lo cual demanda un acercamiento teórico interdisciplinario desde una gama variada de ángulos. De igual manera, la globalización no es un asunto unidireccional, sino que actúa caprichosamente a través de flujos externos y locales que

resultan en apropiaciones culturales diversas, tanto de las influencias externas como de la exportación de lo tradicional. Es así que la globalización difícilmente puede ser categorizada dentro de un campo académico específico. Fredric Jameson (1998) nota al respecto que "hay algo de aventurado y especulativo, desprotegido, en el análisis de los académicos y teóricos con respecto a este tema inclasificable, el cual no es la propiedad intelectual de ninguna disciplina" (p. xi; mi traducción).

La globalización es definida por Anthony Giddens (1990) como "la intensificación de relaciones sociales mundiales que vincula a las localidades de tal manera que sucesos locales son formados por eventos que ocurren lejos de ahí y viceversa" (p. 64), por lo que este fenómeno tiene una naturaleza polisémica donde lo local y lo global (o más bien lo *glocal*) se transforman o se resisten, (re)descubriéndose y (re)inventándose incluso el uno en el otro. Esto puede crear distintos escenarios: la globalización puede enfatizar elementos de lo tradicional que de otra manera no gozarían de privilegio identitario, de no ser por lo externo que la hace evidente, o incluso puede crear nuevas formas de identidad rescatando elementos tradicionales perdidos en el tiempo y recuperados en el afán de crear dinámicas de diferenciación; o bien, los elementos de identidad de un grupo son incorporados por otros, creando un collage de prácticas culturales producidas por la acción dialéctica de usos y costumbres de distintas sociedades, etcétera. Así pues, la globalización corre en flujos diversos produciendo distintos tipos de apropiaciones culturales: lo global no sólo mira hacia fuera, sino que lo local juega un papel fundamental, ya sea para transformarse, resistirse o incluso expandirse. De acuerdo a esta idea, Giddens continúa diciendo que "la transformación local es también parte de la globalización como lo es la extensión lateral de las conexiones sociales a través del tiempo y el espacio" (p. 64). En ese mismo orden de ideas, el concepto de nación también merece ser reconsiderado, ya que de hecho tiene que negociar perspectivas de soberanía que permitan su inclusión en el juego global: la movilidad de los flujos de capital, las regulaciones internacionales en materia de ambiente, derechos humanos o prácticas democráticas, entre otras normas del orden mundial, empujan a las naciones a revaluar su propia soberanía. Es ahí donde Touraine (2000, p. 89) localiza el conflicto central de las sociedades contemporáneas, ya que el sujeto cultural tiene que lidiar con fuerzas que lo mantienen en un estira y afloja que, o bien celebran la omnipotencia autoritaria del sistema de mercados y la tecnología (i.e. neoliberalismo y tecnocracia), o por otro lado, se desarrolla un aislamiento proteccionista basado en posiciones extremas comunitaristas (i.e. chauvinismo y relativismo cultural).

La globalización, al igual que la modernidad, no puede ser conceptualizada como un discurso único: si bien la globalización que se cuestiona es aquella que promueve una integración sin restricciones de un modelo de dominación occidental, no puede ser negado el hecho de que el flujo de influencia ocurra en dirección opuesta. Incluso, la relación cercanísima entre globalización y occidentalización tiene varias aristas: puede darse, entre muchas otras posibilidades, a través de la expansión de ciertas normas y valores vía las industrias culturales, la creación de zonas de libre comercio, la internacionalización del estado de derecho, etcétera... y aún cada uno de estos fenómenos de manera individual tienen distintos efectos y consecuencias: por ejemplo, será cuestión de perspectiva ideológica considerar si la lucha contra el terrorismo es más bien terrorismo de Estado, o si las prácticas neoliberales combaten a la corrupción

gubernamental al privatizar los recursos de la nación, o en realidad crean otro tipo de autoritarismos de mercado. En todo caso, lo que aquí está en debate es precisamente el tipo de apropiación, más que la medida globalizadora *per se*. El entrar en un terreno maniqueo de globalizaciones buenas y malas puede resultar en la edificación de un espectro dogmático que busca enfrentar posiciones, no conciliarlas.

Es así que la globalización encierra dentro de ella, a un mismo tiempo, dinámicas de dominación y resistencia. Por ello es limitado reflexionar en torno a este fenómeno a partir de recetas concretas y fijas de *lo que es* la globalización. Más bien, una primera dimensión que aquí se propone es acercarse al estudio de este fenómeno desde una *perspectiva hermenéutica*: no hay una sola forma de interpretarla, sino varias de ellas dependiendo de sus propios contextos políticos, sociales y económicos, además de la circunstancia histórica. De esta manera, así como este concepto puede ser entendido (a través de sus distintos grados de moderación o extremismo) como el lugar de expresión del neoliberalismo, el neoimperialismo, la globalifilia, la dominación cultural, entre otras formas de *establishment* mundial, también puede ser interpretado a través de voces de resistencia, altermundismo, o incluso expresiones que celebran la hibridación cultural y los intersticios ideológicos.

Por otro lado, una segunda dimensión que aquí se establece, y que resulta ser el punto de partida de este Espejo comunicativo, es considerar a la *globalización como posibilidad*: por un lado plantearla como un concepto que rechace verdades absolutas, y por el otro crear espacios comunicativos para su reflexión, donde se procure la creación de esferas públicas (o más bien contrapúblicos subalternos) en el que distintos grupos humanos interactúen, discutan puntos de vista y creen redes sociales. Por ello, el incipiente acceso a las tecnologías de comunicación, las condiciones de pobreza, el acaparamiento de mercado por parte de las trasnacionales, los ataques a la libertad de expresión y reunión, la discriminación y prejuicio en contra de sectores sociales o étnicos, la destrucción del hábitat, entre otras muchas calamidades, representan una ofensa y una agresión en contra de la *posibilidad* de la globalización de contrarrestar a sus propios excesos.

Sin embargo, antes de discutir esas *posibilidades globales*, hay que establecer a qué es a lo que se resiste en concreto. El descontento contemporáneo surge de lo que se ha denominado como *globalización desde arriba* que "disemina un *ethos* consumista y arrastra dentro de sus dominios a negocios transnacionales y élites políticas" (Falk, 1993, p. 39; mi traducción). Esto crea en las burguesías contemporáneas, tanto de países industrializados como de aquellos en desarrollo, un sentimiento egoísta que transforma al concepto clásico de economía: ya no es un asunto de recursos escasos, mucho menos de supervivencia o condiciones de bienestar humano, sino que la escasez se transfiere en una lógica consumista que hace de las marcas, la moda, la tecnología y los estilos de vida, los elementos a considerar en las *economías de la identidad*. El consumidor demanda estos recursos pues la carencia de ellos los hace sufrir de un *déficit de estatus de pertenencia* (en términos de bienes de consumo), por lo que las experiencias de subsistencia fisiológicas están fuera de su entendimiento. Bajo esta lógica consumista, la identidad es forjada en términos de la percepción, la pretensión y la vanidad, es decir, la identidad es secuestrada por medio del *marketing* (Sacco, 2006). El consumismo demanda bienes para satisfacer estas *economías de estatus*, mientras que sectores no privilegiados de la población, incluyendo a la pequeña burguesía, son explotados para

proveer estos *bienes de estatus* a precios *impuestos* por el mercado, es decir, dictados por los promotores de la *globalización desde arriba*.

De la misma manera, el cuestionamiento a la *globalización desde arriba* ocurre a partir de su uso como bandera "civilizadora" de dominación, sobre todo en el ámbito económico. Por ejemplo, el repudio a ciertas formas de globalización contemporáneas va de la mano con una óptica capitalista que sigue las reglas de un ya viejo conocido juego imperial: del colonialismo se ha pasado al neocolonialismo, donde predomina la imposición de intereses económicos de grupos transnacionales, sobre todo aquellos provenientes de países industrializados, aunque no exclusivos de ellos. Esto aún se ha radicalizado en formas de neoimperialismo desarrolladas después de los atentados del 09/11, en donde, debido a la hegemonía militar de los Estados Unidos, la seguridad global sólo cobra sentido a través de los intereses nacionales de esa superpotencia militar (Judson, 2005, pp. 30-32). Por tanto, el supuesto interés de llevar la democracia y la libertad a los países del mundo, sólo resulta ser un eufemismo que esconde tras de sí una vulgar política intervencionista y fundamentalista.

Esto a su vez, conduce a la paradoja de la desmodernización como la entiende Mary Louise Pratt (s.f.), en la cual la contemporaneidad muestra crudamente la traición a las promesas de la modernidad, y más representa el retroceso hacia condiciones históricas supuestamente superadas: explotación que hace recordar tiempos coloniales pero con actores transnacionales, acaparamiento del mercado global y el aniquilamiento de pequeños productores locales, infraestructura interna abandonada de las naciones en desarrollo, reaparición de epidemias debido a sistemas de salud defectuosos o inexistentes, entre otras muchas circunstancias. Así pues, el pomposamente llamado Nuevo Orden Mundial, no es más que una suerte de reminiscencia del viejo orden (Leetoy, 2001, pp. 16-19), el cual, dice Noam Chomsky, "sobrevive con pocos cambios fundamentales, una consecuencia natural de la estabilidad de las instituciones que dominan la vida económica y política" (1991, p. 19), estabilidad que se define a través de los intereses de esos grupos dominantes donde se sigue considerando a los países en desarrollo como meros productores de materias primas y como fuente de mano de obra barata, lo que los convierte en lugares atractivos para las inversiones, no para desarrollarlos, sino para mantenerlo en su papel de proveedor de servicios para los países industrializados. Así pues, dice Chomsky, en virtud de esa "estabilidad" se justifica la desestabilización de aquellos países que no entren al modelo exigido por las naciones y grupos hegemónicos.

El caso de la insurrección indígena en Chiapas es un ejemplo de condiciones extremas de desmodernidad agravadas por medidas económicas neoliberales. Al momento del conflicto, en este estado sureño aproximadamente tres cuartas partes de su población estaba desnutrida, casi la mitad de ellos vivían en casuchas con piso de tierra, 19% de la población económica activa no percibía ningún ingreso, mientras que el 39% ganaba menos de lo indicado en el salario mínimo. En términos de mortalidad infantil, los números no eran menos aterradores, ya que la tasa promediaba 54.7 muertes por millar (el promedio nacional era de 39/1000). Por si fuera poco, el 30% de los niños de Chiapas no contaban con escuelas (Burbach, R., 2001, p. 118). Carlos Montemayor (1998b) resumiría estas condiciones extremas que hicieron explotar la insurrección:

> La disposición de comunidades enteras para apoyar un movimiento así, al menos con el silencio, la provocan y explican agitadores sociales muy evidentes en Chiapas: el hambre, el despojo, la represión, la cerrazón de autoridades políticas y judiciales, la presión de ganaderos y terratenientes. Casi 80% de la población de las zonas en conflicto no tiene drenaje, agua entubada y potable, luz eléctrica, sistemas hospitalarios, comida. Debíamos comprender ya que la extrema pobreza puede alguna vez marcar la disposición a la violencia.

El sexenio de Carlos Salinas (1988–1994) y su afán de seguir los parámetros establecidos en lo que posteriormente sería conocido como el "Consenso de Washington", iban a golpear duramente al sector agrario en el país, especialmente a los campesinos indígenas chiapanecos, donde existía un rezago del 30% con respecto del resto del país en la materia. Por ejemplo, uno de los productos más importantes de la zona, el café, estaba prácticamente concentrado en unas cuantas manos: según datos de 1992 del Instituto Mexicano del Café (INMECAFE), mientras que el 91% de los productores en el ramo contaban con menos de 5 hectáreas (67,010 productores registrados), sólo el 0.15% de estos controlaban zonas de más de 100 hectáreas (116 productores) (Harvey, 1998, pp. 176-179). La caída de los precios internacionales del café empeorarían el panorama, además de que el presidente Salinas comenzaría un proceso de privatización indiscriminado en el que se incluyó a INMECAFE, lo que puso a los de por sí empobrecidos pequeños productores, a merced de intermediarios que compraban sus cosechas a precios muy bajos. Una situación similar sucedió con el maíz, lo que orilló a los campesinos indígenas a buscar otras fuentes de empleo, sobre todo en haciendas ganaderas donde se resignaban a condiciones semiesclavistas de trabajo con tal de no morir de hambre. El exceso de mano de obra, producto del empobrecimiento de las comunidades campesinas y de los muchos indígenas centroamericanos que cruzaban la frontera huyendo de la guerra en sus países, las condiciones históricas de explotación y discriminación en la zona, y la conformación de una conciencia de liberación dentro de las comunidades, fueron elementos que acelerarían el estallido inminente del conflicto (Paz, 1994).

Desde el comienzo de la insurrección, los neozapatistas dejaron en claro que, aparte de las razones históricas, en el centro de las causas de la insurrección se encontraba el rechazo a las prácticas neoliberales que habían devastado la incipiente y marginal economía indígena. Como se explicará más adelante, ello daría la pauta con la que otros grupos sociales alrededor del mundo se identificarían con el neozapatismo, con quien a pesar de no compartir identidad étnica, sí compartían esa identidad mayor de sujeto oprimido. En una extensa reflexión titulada "7 piezas del rompecabezas mundial", el Subcomandante Marcos dejaría en claro esta situación:

> Al tratar de imponer su modelo económico, político, social y cultural, el neoliberalismo pretende subyugar a millones de seres, y deshacerse de todos aquellos que no tienen lugar en su nuevo reparto del mundo. Pero resulta que estos "prescindibles" se rebelan y resisten contra el poder que quiere eliminarlos. Mujeres, niños, ancianos, jóvenes, indígenas, ecologistas, homosexuales, lesbianas, seropositivos, trabajadores y todos aquellos y aquellas que no sólo "sobran", sino que también "molestan" al orden y el progreso mundiales, se

rebelan, se organizan y luchan. Sabiéndose iguales y diferentes, los excluidos de la "modernidad" empiezan a tejer las resistencias en contra del proceso de destrucción / despoblamiento y reconstrucción / reordenamiento que lleva adelante, como guerra mundial, el neoliberalismo.

Las prácticas desmodernizadoras le dan continuidad al proceso de mercantilización de la vida social y deshumanización de las relaciones de producción – ese viejo dilema tan denunciado por Marx en el "Fetichismo de las Mercancías" (1976, original 1867). No obstante, ello expande su dominación a otras arenas de la vida social, lo que también provoca la diversificación y multiplicidad de antagonismos emanados de estas lógicas capitalistas (Laclau y Mouffe, 1985, p. 161). La pauperización de grupos étnicos, la extensiva deforestación y explotación de recursos naturales, los altos índices de desempleo en ciertos sectores de la población, el establecimiento de salarios mínimos como medida macroeconómica[16], no como medida de condiciones mínimas de desarrollo humano, entre otros factores, son producto de dichas lógicas. Las doctrinas hegemónicas de "desarrollo económico" y "progreso" se presentan como excusas disfrazadas de modernidad que se interesan más en la ubicación de flujos de capital que en el bienestar humano[17]. Lo que se ha derivado de esta globalización económica es una presión constante de los gobiernos de los países industrializados para que aquellos de economías emergentes abran indiscriminadamente sus fronteras al comercio internacional, mientras los primeros implementan fuertes prácticas proteccionistas en el interior de las suyas. Y no sólo eso, ello también se transfiere en prácticas culturales que se determinan como si fuera un estado natural de las cosas. En ese sentido, se teje la permanencia de argumentos neocoloniales que se encuentran empapados de racismo y discriminación, y sobre todo de la imposición de un concepto de civilización que justifica cualquier intromisión. La neutralidad multicultural profesada por el

[16] Uno de los más graves problemas en términos económicos en México es la imitación de un modelo que hace del salario mínimo más una medida de escalas macroeconómicas, que una definición coherente de lo que debería ser: una cantidad monetaria que mínimamente pudiera satisfacer necesidades elementales de techo, alimentación, educación y vestido, i.e. que cubriera los más básicos requerimientos para una supervivencia humana digna. Sin embargo, ello se determina más en función de niveles macroeconómicos que buscan estabilidad inflacionaria, de tipo de cambio, de tasas de desempleo, tasas de interés, e incluso como medida de referencia para penas judiciales monetarias, entre otras muchas cosas, que se alejan y mercantilizan relaciones humanas. Es decir, el salario mínimo es rehén de un sistema político-económico que se preocupa más de la estabilidad financiera nacional que por la calidad de vida de sus ciudadanos.

[17] Se podría decir que el sistema capitalista y el sistema de estado que nace a partir del siglo XIX con la Revolución Francesa, se encuentran ampliamente integrados en una muy compleja e imbricada relación de dependencia. El sistema capitalista requiere de un estado que proponga y mantenga las reglas del juego económico y que se atenga a dichas disposiciones: es decir, el estado se convierte en herramienta económica. Asimismo, el estado para hacerse de recursos debe promulgar formas de tasación y obligaciones a las que deben atenerse los participantes de la economía. De hecho, a pesar de que ideológicamente el capitalismo se define a través del *laissez faire*, dista mucho de que en el terreno de los hechos se desenvuelva de esta manera en las naciones, ya que el capital necesita de reglas estatales que le permitan clarificar sus posibilidades y potencialidades en los mercados (incluso creando relaciones de *crony capitalism*). Sin estas condiciones, como bien lo afirma Wallerstein (2004), el sistema capitalista simplemente no funcionaría, ya que necesita del estado para que asegure oferta de mano de obra a largo plazo, que se cree una demanda efectiva, así como disolver o prevenir cualquier elemento que interrumpa el orden social (p. 47).

neoliberalismo, comentan Jackson y Warren (2005), encubre formas políticas e históricas de opresión que obscurecen relaciones de raza, poder y privilegio (p. 553), donde la supuesta libertad del individuo se impone como una pantalla de lo que realmente son prácticas fundadas en el prejuicio.

Asimismo, es preciso notar que limitar estas dinámicas de sometimiento sólo a lógicas económicas es restringir la percepción de fuerzas hegemónicas que parten de distintos discursos. Por ejemplo, la explotación a la que se les sujeta a los pueblos indígenas en Latinoamérica, también se justifica en perspectivas ideológicas fomentadas por prejuicios y estereotipos importados de la mitología europea, como se mostró en el la primera parte de esta disertación. En todo caso, esas mitologías que justifican el derecho a la posesión de gente y territorio, tienen la misma importancia como elementos de opresión como el interés económico: bajo esa óptica, por ejemplo, la pobreza es igualmente condicionada tanto por aspectos étnicos y raciales, como por la búsqueda de utilidad material, i.e. *el indio es pobre porque es indio*, su pobreza material y su discriminación étnica surgen de discursos históricos que incorporan relaciones económicas, políticas y culturales a un mismo tiempo. Es por ello que observar a la globalización sólo como un fenómeno de expansión económica es, por decir lo menos, incompleto, ya que también hay que estudiar prácticas de racismo estructural que definen en mucho las justificaciones ideológicas de dicha expansión. Y ello también se aplica al otro lado del espectro, puesto que entender a la conformación de redes sociales y su convocatoria a la movilización desde una óptica estructuralista ortodoxa, donde se jerarquicen los espacios de resistencia restringidos en la base (i.e. la lucha de clases), dejando a la superestructura (i.e. luchas culturales y sociales) como mero corolario de los conflictos hegemónicos, parece un despropósito. Los determinantes del reclamo social no pueden ser encerrados en una sola esfera de dominación, sino que transgreden espacios de lucha: es la vida social la que en su totalidad se presenta como arena en competencia, siendo el *sujeto* quien en su multipolaridad se manifiesta a partir de las realidades sociales. Esto fue quedando cada vez más evidente dentro de las movilizaciones de finales de la Guerra Fría, produciendo con ello un giro teórico en la formas de manifestación social. Stavenhagen (2000) comenta al respecto:

> El análisis marxista se alejó del estudio de la etnicidad y las relaciones étnicas, ya que estos temas no entran fácilmente en el marco del materialismo histórico. Tomando como base la literatura teórica del periodo [Guerra Fría], los líderes de tantas organizaciones y movimientos políticos del tercer mundo (muchos de ellos intelectuales por educación y vocación), desarrollaron ideologías acerca de la dinámica social y política basadas en los análisis de clase, en las que se evitaban cuidadosamente las referencias étnicas, cuando no se les rechazaba abiertamente por considerárseles contrarias a los propósitos anunciados de impulsar la revolución social o de obtener la independencia social. (p. 15)

La *globalización desde abajo* permite quizá observar con mayor claridad los diferentes espacios de resistencia forjados a través de la vida social, no sólo como problemas de clase como podrían ser interpretados *desde arriba*, sino como elementos de agencia cultural que reaccionan a través de diferentes formas de antagonismo. Estas luchas borran las fronteras de lo privado y lo público. Incluso, la *globalización desde*

abajo es parte de la *posibilidad* mencionada anteriormente, y que se forma a través de *esferas comunicativas* de un orden global dirigidas a crear una sociedad civil internacional (Appadurai, 2000, p. 3). Richard Falk (1993) define a esta *otra globalización* como aquella

> serie de fuerzas sociales transnacionales animadas por preocupaciones ambientales, derechos humanos, hostilidad patriarcal, y una visión de comunidad humana basada en la unidad de diversas culturas buscando poner fin a la pobreza, la opresión, la humillación, y la violencia colectiva. (p. 39; mi traducción)

Estas fuerzas sociales son el resultado de expresiones multilaterales de resistencia contraídas a través de una variedad de premisas culturales, intereses sociales, y preocupaciones políticas y económicas, en donde las fronteras nacionales no representan un obstáculo. Esto significa que se basan en el reconocimiento a la diversidad y autodeterminación como fundación ideológica, y al mismo tiempo se identifican bajo el denominador común de lo *no privilegiado* (como forma de razonamiento) o *el Otro* (como sujeto) en escala internacional: lógicamente esa búsqueda de reconocimiento sólo es evidente a través de la visualización de la *falsa conciencia* que los somete, es decir, cuando una relación de opresión es identificada. Como dicen Bartholomew y Mayer (1992), esta exigencia *se manifiesta* al exponerse al discurso dominante que devalúa o suprime a ese "espacio a ser diferente, lo que presupone que ese espacio ha sido hasta ese momento negado" (p. 151; mi traducción). En esa misma línea, José Saramago (2002), en una brillante disertación, medita acerca de las *Cartas Persas* de Montesquieu, quien a su vez lanzó la pregunta de cómo definir al persa, es decir, al Otro, al sujeto *no occidental*. Reinterpretando ello, Saramago dice que

> Hemos fracasado en entender cómo cualquiera puede ser "Persa", y como si no fuera suficientemente absurdo, puede persistir obstinadamente en seguir siendo "Persa" ahora, cuando todo el mundo está conspirando para persuadirnos que la única cosa deseable verdaderamente en la vida es ser lo que nos gusta llamar como "Occidental" –un término general y decepcionante… La alternativa, si es que todavía puede ser peor y uno no puede acceder a esas alturas sublimes, es llegar a ser un tipo de híbrido "Occidentalizado" por medio de la persuasión, o si eso falla, por medio de la fuerza. (p. 382; mi traducción)

Es así que los "Persas" del mundo se forjan a partir de las categorizaciones sociales de "nosotros y ellos", siendo aquel "Persa" el oprimido, el silenciado, en una palabra, el Otro: pobre, mujer, negro, viejo, comunista, musulmán, indio, homosexual, hippie, o cualquier otro grupo humano o identidad social sojuzgado por un poder dominante. Estos grupos e identidades buscan para sí espacios en los que puedan desarrollar sus aspiraciones comunes dentro de las esferas públicas, creando organismos no gubernamentales (ONG's) involucrados en demandas específicas (en términos comunitarios) de democracia y justicia social. Si bien este tipo de ONG's se concentra en reclamos locales, nacionales o regionales, su área de acción trasciende fronteras e

internacionaliza sus esfuerzos, creando lo que Appadurai (2000) denomina *globalización local* (*grassroots globalization*). Estos organismos desarrollan una serie de relaciones complejas con las diferentes redes sociales o con los aparatos de estado con las que se tienen ingerencia. Appadurai nota al respecto:

> Algunas veces estos organismos son cómplices incómodos de las regulaciones de los estados-nación y en otras ocasiones se encuentran en violenta oposición a estas regulaciones. A veces logran acumular riqueza y poder suficientes para constituirse como fuerzas políticas por derecho propio, y a veces éstas son débiles excepto en su transparencia y legitimidad local. Las ONG's tienen sus orígenes en los movimientos progresivos de los dos últimos siglos en materia de trabajo, sufragio y derechos civiles. En ocasiones tienen vínculos históricos con el internacionalismo socialista de épocas anteriores. Algunas de estas ONG's son conscientes de sus intereses y estrategias globales, por lo que este subgrupo ha sido recientemente etiquetado como redes transnacionales de defensa [TAN, Transnational Advocay Networks]... Aunque la sociología de estas formas sociales emergentes, en parte movimientos, en parte redes, en parte organizaciones, aún tiene que ser elaborada, hay un consenso considerablemente progresivo de que estas formas son las pruebas de fuego e instrumentos institucionales de los esfuerzos más serios de globalización desde abajo. (p. 15; mi traducción)

En ese sentido la globalización muestra su potencialidad como *posibilidad*, donde el objetivo es la creación de sentimientos intercomunitarios de solidaridad: en un mundo global, las luchas locales están propensas a convertirse en resistencias internacionales al reconocer la existencia de una situación particular de discriminación o explotación, o de ambos, que resulta en un reclamo general de diversos grupos en contra de un sistema mundial hegemónico *per se*. Un caso interesante es el del Foro Social Mundial, el cual tuvo su primera reunión en 2001 en Porto Alegre, Brasil, que desde entonces se celebra cada año en distintas sedes de países del llamado Tercer Mundo, y que se hace de manera paralela a la reunión en Davos del Foro Mundial Económico, con el cual contiende criticando su visión elitista de la globalización. Este foro ha sido cuestionado por su falta de consensos prácticos y, sobre todo, de una declaración final que pueda englobar las rutas de acción, para así evitar que se convierta en un mero rally de protestas sin discusión. Sin embargo, y a pesar de lo anterior, el Foro Social Mundial se ha convertido en uno de esos ejemplos contestatarios que intentan encontrar nuevas rutas sociales, económicas y políticas para todos aquellos grupos humanos discriminados debido a su condición económica, étnica, sexual, social y de género. Siendo mayoría, estas grandes extensiones de la población son excluidas por reuniones como las de Davos, en las cuales predominan perspectivas tecnócratas dirigidas más que todo a índices macroeconómicos, dejando a la economía moral, como llama Julio Boltvinik a aquella economía destinada a satisfacer necesidades humanas antes que producir utilidades, aislada de dichas perspectivas. El punto número uno de la carta de principios refleja el espíritu del Foro Social Mundial:

> El Foro Social Mundial es un espacio abierto de encuentro para: intensificar la reflexión, realizar un debate democrático de ideas, elaborar propuestas, establecer un libre intercambio de experiencias y articular acciones eficaces por parte de las entidades y los movimientos de la sociedad civil que se opongan al neoliberalismo y al dominio del mundo por el capital o por cualquier forma de imperialismo y, también, empeñados en la construcción de una sociedad planetaria orientada hacia una relación fecunda entre los seres humanos y de estos con la Tierra.

Es en ese tenor que la comandancia del EZLN "crea" una nueva *Internacional*, la cual se diferencia de las cuatro *Internacionales* históricas anteriores (1864, 1889, 1919 y 1938) por su enfoque meramente social, sin ningún afán de hacerse del poder político. Esta fue la denominada *Internacional de la Esperanza*, la cual fue anunciada en la Primera Declaración de la Realidad en enero de 1996:

> Contra la internacional del terror que representa el neoliberalismo, debemos levantar la internacional de la esperanza. La unidad, por encima de fronteras, idiomas, colores, culturas, sexos, estrategias, y pensamientos, de todos aquellos que prefieren a la humanidad viva.
> La internacional de la esperanza. No la burocracia de la esperanza, no la imagen inversa y, por tanto, semejante a lo que nos aniquila. No el poder con nuevo signo o nuevos ropajes. Un aliento así, el aliento de la dignidad. Una flor sí, la flor de la esperanza. Un canto sí, el canto de la vida.
> La dignidad es esa patria sin nacionalidad, ese arcoiris que es también puente, ese murmullo del corazón sin importar la sangre que lo vive, esa rebelde irreverencia que burla fronteras, aduanas y guerras.
> La esperanza es esa rebeldía que rechaza el conformismo y la derrota.

De esta manera, el *territorio subversivo* trasciende límites geográficos y se presenta como un texto donde diferentes identidades interactúan y se manifiestan, pero sobre todo donde se *mezclan sin diluirse*: conservan su identidad y la comparten, e incluso pueden verse influenciados o transformados por toda la discursividad a la que se exponen, pero conservan su espíritu esencial que las define. Esto puede entenderse como una de esas expresiones a las que se refiere James Lull (2001) con su concepto de *supercultura*, que observa a la cultura como un fenómeno dinámico e inestable, que permite la interacción de distintas experiencias sociales mediadas por los procesos comunicativos contemporáneos, que apoyados en la tecnología y la inmediatez de la información, forja una serie de redes sociales que estimula "multiplicidades culturales que promueven el autoentendimiento, la pertenencia y la identidad, en tanto que proporcionan oportunidades de desarrollo personal, placer e influencia social" (p. 132). Lull define a este concepto como

> la matriz cultural que los individuos crean para sí mismos en un mundo donde el acceso a recursos culturales "distantes" se ha expandido de manera considerable. Al mismo tiempo, sin embargo, la supercultura también contiene recursos culturales tradicionales o "cercanos", como los valores y prácticas sociales

característicos de las culturas "locales" tal como son aprendidos y reproducidos por individuos y grupos. La esencia de la supercultura reside en las interfaces dinámicas que relacionan y median las esferas culturales existentes. Hoy las personas fusionan de manera rutinaria lo cercano con lo lejano, lo tradicional con lo nuevo y lo relativamente no mediado con lo multimediado, para crear material expansivo y mundos discursivos que transforman la experiencia de vida y reconfiguran radicalmente el significado del espacio cultural (p. 132).

Distintos grupos subversivos contemporáneos han creado estas *superposiciones* en su propia identidad, como lo es el caso de varios grupos altermundistas, concepto emanado del mencionado primer Foro Mundial Social de Porto Alegre, incorporando un paradigma ideológico mucho más amplio que comparten con otros grupos en la escena mundial, y que al mismo tiempo, los ha transformado a ellos mismos como sitios de referencia de otros movimientos. Lo que puede ser interpretado como *diferencia cultural* se convierte en *similitud cultural*, es decir, las distintas luchas por el reconocimiento de la diferencia se distinguen por el denominador común de la negación a las que se les somete. Un ejemplo al respecto lo representa la organización "Yabasta", que se origina en Italia y pronto se extiende a distintos lados de Europa. Esta organización nace en 1996 y toma su nombre de la frase icónica "¡Ya basta!", plasmada en la Primer Declaración de la Selva Lacandona, en la cual se exponen las razones de la insurrección en Chiapas. Este movimiento ha sido muy claro demostrando su simpatía con el EZLN, incluso se ha definido como un esfuerzo para aplicar el aprendizaje de la lucha por los derechos indígenas al contexto europeo (Yaba, 2001, p. 53). Los miembros de "Yabasta" también son conocidos como el "Movimiento de los Overoles Blancos" o los "Monos Blancos", debido a su indumentaria: adaptando la simbología de la máscara neozapatista, representando a los individuos sin rostro que son invisibles en una sociedad que los discrimina, "Yabasta" usa overoles blancos para enfatizar "la invisibilidad de mucha gente cuyos derechos a la vivienda, al trabajo y a la libertad de movimiento son constantemente amenazados" (p. 54). Su presencia ha sido una constante en manifestaciones altermundistas realizadas en contra de organismos económicos y políticos internacionales. No obstante, durante la "Marcha por la Dignidad Indígena" en 2001, este grupo fue severamente criticado por diversos medios de comunicación y grupos sociales por un paradójico estilo de celo castrense: al ofrecerse como escudos humanos para "proteger" a la comandancia del EZLN, prácticamente los aislaban del contacto con los medios y simpatizantes, lo que provocó no pocas fricciones durante la caravana.

No obstante, el neozapatismo aún tiene un gran reto en este aspecto, ya que de manera paradójica, existen dinámicas de representación visibles dentro de estas redes sociales que identifican al indígena como un sujeto homogéneo. Es por ello que, la defensa e interpretación del tradicionalismo indígena llevada a cabo por varios de estos movimientos, incluye dentro de sí nuevamente esos ecos ideológicos que enfrentan representaciones del *buen salvaje*. El refugiarse en el tradicionalismo para defenderse de interpretaciones elitistas de modernidad es una contradicción y un peligro: se busca recuperar ese paraíso perdido, a los "hombres buenos" y a sociedades utópicas que sólo existen en la imaginería social. Además, hay que recordar que si bien los nuevos movimientos sociales, como el neozapatismo, emergen a partir de la crisis de la

modernidad (Edelman, 2001), ello se debe precisamente porque estos grupos no privilegiados no han sido incluidos en el proyecto moderno. El problema de movimientos como el neozapatismo está centrado en la falta de reconocimiento y equidad, es decir, en déficit de modernidad, no en el fracaso de este proyecto. Algunos grupos construyen concepciones de lo tradicional que se opone frontalmente a cualquier interpretación de lo moderno por considerársele espacio de resistencia: Ello lleva a que esa "tradición imaginada" se convierta en refugio ante la carencia de justicia social impuesto por posiciones hegemónicas. Ante esto, surge una contradicción entre lo tradicional y el desarrollo debido sobre todo por la sospecha de que este último ha sido constantemente utilizado como herramienta de opresión. Esto conlleva a un círculo vicioso en donde si bien lo tradicional es fuente de identidad y resistencia, también se convierte en un elemento conservador que produce otro tipo de extremismo, en donde la posibilidad de disentir de la tradición se vuelve punto intocable en el debate.

Esto puede tener un resultado preocupante, ya que puede producirse una sobreidealización de las identidades étnicas, lo que conduce a repetir precisamente uno de los excesos por los que estalló la insurrección en Chiapas: la esencialización del indígena, lo cual conduce a posiciones extremas de identidad que no admiten cambio alguno ni transformación, inquietante sobre todo en el caso de encerrarse en posiciones "puras" o absolutas de las identidades sociales, lo que pone en peligro la libertad de los individuos de disentir de la normatividad comunitaria que lo envuelve, tal como se explicó en la sección final del capítulo anterior. No obstante, habrá que reconocer que los movimientos sociales requieren de cierto grado de esencialización/abstracción, sin caer en la simplificación identitaria, para así forjar dinámicas de representación (políticas y culturales) que integren reclamos y aspiraciones comunes entre el mayor número de gente posible (Rubin, 2004, p. 126). En suma, lo que hay que evitar con esta esencialización es que el *sujeto cultural indígena internacional* no puede ser una vez más tomado sólo como excusa para repetir la pugna de *occidente contra sí mismo*, con ello *objetivando* la identidad de grupos no privilegiados.

En este reconocimiento de hechos, no hay que olvidar que los grandes imperios prehispanicos poco o nada tuvieron de democráticos, así como la democracia contemporánea es igualmente deficiente en su aplicación práctica debido al elitismo que conserva. A los excesos de la hegemonía Occidental no se debe responder con un tradicionalismo supuestamente indígena (que mucho tiene de regalismo español y poco realmente de indígena). Por tanto, hay que insistir que *el sujeto es quien debe ser liberado, no las ideologías*: "lo indígena" no debe anteponerse al "sujeto", ya que el cobijo de una ideología para defenderse de otra puede llevar a los sujetos a aprisionarse en la nostalgia del tradicionalismo (o *enjaularse en la melancolía*, parafraseando a Bartra). Esa sigue siendo una tarea pendiente del neozapatismo y de las redes que los apoyan y son apoyadas por ellos.

Es por esto que el sujeto se convierte en actor fundamental, pero no como figura singular y particular, sino como colectividad plural. A eso se refieren Laclau y Mouffe (1985) cuando indican que "estamos confrontados con la emergencia de una pluralidad de sujetos, cuyas formas de constitución y diversidad sólo es posible pensar si abandonamos la categoría de 'sujeto' como una esencia unificada y unificadora" (p. 181; mi traducción). Por su parte, Alain Touraine (2000) sigue la misma línea al *superponer* a

la liberación del sujeto como elemento central de todo movimiento social[18], y con ello librar a dichos movimientos de convertirse en meros instrumentos del poder político o de aparatos ideológicos. Por eso, Touraine insiste en afirmar que el sujeto "no existe en el vacío social de la libertad política, sino por el contrario, se encuentra dentro de relaciones sociales de dominación, propiedad y poder. Un movimiento social es entonces ambos, una lucha en contra del poder y una lucha por una visión de sociedad" (p. 122; mi traducción). Sin la posibilidad de reconocer al *sujeto como vanguardia*, las luchas sociales se restringen a *dominaciones particulares* que pierden la posibilidad de la *potencialidad solidaria* forjada a través de distintas redes sociales. Es por eso que resulta pertinente y actual recordar a Raya Dunayeskaya (1973) cuando exhortaba, hace más de 50 años, a "una unidad de luchas por la libertad con una filosofía de liberación":

> Nuestra época puede encontrarse con el reto de los tiempos cuando resolvamos una nueva relación de la teoría a la práctica que pruebe que la unidad está en el desarrollo del Sujeto de sí mismo. La filosofía y la revolución liberarán entonces los talentos innatos de hombres y mujeres que se convertirán en conjunto. Que reconozcamos o no que esta es la tarea que la historia ha "asignado" a nuestra época, es una tarea que aún queda por hacer. (p. 292, mi traducción)

El pluralismo se forja como universalismo, pero no con una visión única de diferencia, sino como práctica de inclusión de diferentes antagonismos que definen al sujeto plural, sin retrocederlo a "un principio fundador positivo y unitario" (Laclau y Mouffe, 1985, p. 167). Por tanto, los movimientos sociales pueden encontrar fortaleza en la inclusión de su propia identidad a la de otros grupos, quienes más que resistir a cada una de las serpientes de la medusa dominante, buscan los espacios idóneos de subversión colectiva para cortar de tajo la cabeza que sostiene en su totalidad a los diversos discursos de dominación. Es por ello que las luchas individuales se diversifican y se atomizan al mismo tiempo en el sujeto: es aquí donde el indígena se encuentra con la mujer, el homosexual con el proletario, el pobre con el enfermo de SIDA, el punk con el inmigrante, el pacifista con el ecologista... Por ende, la subversión encuentra en los

[18] Para Alain Touraine, la noción de movimiento social (*mouvèment societal*) se distingue por desafiar a las orientaciones generales de la sociedad. Sólo es funcional si demuestra *la existencia de un tipo de acción social* que permita a determinada categoría social retar a formas de dominación, tanto particulares como generales, es decir, relaciones de poder que aplican, al mismo tiempo, a su propio entorno y de manera sistemática como discurso hegemónico. Este desafío lo hace, comenta Touraine, "en el nombre de valores generales u orientaciones sociales que comparte con su adversario, y lo hace en un intento de negar la legitimidad de su adversario". Si se invierte esta fórmula, continúa Touraine, "podemos también reconocer la existencia de movimientos sustentados por categorías dominantes y dirigidos en contra de categorías populares, las cuales son consideradas como obstáculos para la integración social o el progreso económico. Pero en ambos casos, el movimiento social es mucho más que un grupo de interés o una herramienta para ejercer presión política; el movimiento social desafía a la modalidad del uso social de los recursos y a los modelos culturales" (2000, p. 90) (de hecho, es debido a este último punto por el cual Touraine hace la diferencia entre *mouvèment social* y *mouvèment societal*, siendo este ultimo el que más que aspirar a posiciones de poder que sirvan a su causa, se manifiesta a través de las formas de vida cultural, ya sea para cuestionarlas o para defenderlas). No obstante, el autor advierte de los peligros de la polarización ideológica, y recalca que los movimientos sociales sólo son posibles como tal si se desprenden de la tentación extremista de despreciar al Sujeto y convertirse en mero instrumento doctrinal (p. 94).

resquicios del poder las oportunidades y los espacios de resistencia que se definen a través de las propias contradicciones de la identidad, el discurso o la práctica institucional del opresor (Hale, 1997, p. 581).

Sin lugar a dudas, el neozapatismo es uno de estos espacios paradigmáticos de la *globalización como posibilidad*, ya que esta insurrección se presenta en un momento histórico donde parece que concentra en sí mismo toda esa catarsis de aspiraciones subversivas, que se habían ido tejiendo en las décadas anteriores, sobre todo aquellas que se habían venido desarrollando en la Europa mediterránea. No hay que olvidar que la convocatoria para lo que fue el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, llevado a cabo del 27 de julio al 3 de agosto de 1996, significó de alguna manera una nueva forma de concentración de los distintos movimientos sociales alrededor del mundo que se manifestaban en contra del uniteralismo global. A esta convocatoria del EZLN asistieron aproximadamente 4000 activistas políticos y simpatizantes de los cinco continentes, quienes se reunieron en cinco comunidades neozapatistas en Chiapas para compartir sus experiencias (Cuninghame y Ballesteros, 1998, p. 14).

De hecho, aquí se estaba marcando la ruta que después seguirían las distintas manifestaciones globalifóbicas, como peyorativamente fueron definidas por el *globalifílico* Ernesto Zedillo, que inician en Seattle en 1999, y se extienden en cada reunión del G8, del FMI, del Banco Mundial, o del Foro Mundial Económico: Québec, Praga, Ginebra, Maastricht, Cancún, entre otros sitios en donde se han realizado movilizaciones en contra de estas reuniones, las cuales han sido fuertemente influenciadas por el espíritu de la rebeldía neozapatista. El propio Foro Social Mundial mucho aprendió de esta experiencia. Es así que la globalización también produce similitudes transnacionales en las formas de protesta a través de la creación de redes de difusión, las cuales interconectan a las diferentes redes sociales (Della Porta y Kriesti, 1999, pp. 6–10), tal como sucedió con los grupos que participaron en este *Encuentro Intergaláctico* convocado por el EZLN, como popularmente se les llamaron a estas reuniones (un segundo encuentro fue llevado a cabo al año siguiente en Puerto Serrano en Andalucía). La declaración de clausura de este Encuentro Intercontinental enfatizaría dos puntos que marcaban claramente la aspiración *glocal* que se buscaba construir:

> Primero. Esta red intercontinental de resistencia buscará, reconociendo diferencias y conociendo semejanzas, encontrarse con otras resistencias en todo el mundo. Esta red intercontinental de resistencia será el medio en que las distintas resistencias se apoyen unas a otras. Esta red intercontinental de resistencia no es una estructura organizativa, no tiene centro rector ni decisorio, no tiene mando central ni jerarquías. La red somos los todos que resistimos.
> Segundo. Que haremos una red de comunicación entre todas nuestras luchas y resistencias. Una red intercontinental de comunicación alternativa contra el neoliberalismo, una red intercontinental de comunicación alternativa por la humanidad.

Es así que el momento clave del movimiento neozapatista es precisamente cuando rebasa su estructura militar, para instalarse como movimiento social indígena, renunciado así a la dimensión ortodoxa nacionalista de una primera etapa, para definirse

plenamente como una insurrección fundada en el indigenismo (Le Bot, 1997, 109). Esa fue la gran diferencia entre el EZLN y los movimientos armados que posteriormente estallarían en el sur del país, como es el caso del EPR (Ejército Popular Revolucionario)[19]: mientras este último mantuvo una estrategia tradicional de lucha guerrillera con el objetivo de construir una sociedad socialista (Cuninghame y Ballesteros, 1998, p. 20), el EZLN se convierte en un movimiento social indígena altamente político que sin embargo no aspira a la toma de poder, lo que lo convertiría en "el primer y más discutido movimiento de las guerrillas de la posguerra en América" (Bruhn 1998, p. 29; mi traducción).

A esta transición es a la que se refiere Pedro Pitchard (2001) cuando comenta que "fundido con los indígenas, el EZLN se deshizo de su historia como organización armada y se instaló en la leyenda" (p. 52). Incluso da la impresión que este movimiento fue a la guerra para dejar en claro los agravios cometidos en contra de estos pueblos indígenas, pero no como una estrategia que esperaban continuar. Ya como movimiento, trazó una ruta de participación que imponía un orden moral fundado en el reconocimiento y la integración social del indígena y de los que como ellos, son discriminados. El giro que tomaron los llevó a crear toda una forma de subversión pacífica instalada en la sociedad civil: las armas, los pasamontañas, y la parafernalia militar quedaron como parte de la iconografía del movimiento, no como herramientas bélicas con propensión a la violencia, sino por el contrario, como carné de identidad. El 19 de julio de 1998 se lanzaría la Quinta Declaración de la Selva Lacandona. En ella, el EZLN recordaba su reclamo de paz y la forma en que las redes sociales de todas partes se solidarizaban con su causa, de igual manera en la que ellos mismos se *reconocían* en estas redes:

> Vimos a hombres y mujeres nacidos en otros suelos sumarse a la lucha por la paz. Vimos a unos desde sus propios países tender el largo puente del "no están solos", los vimos movilizarse y repetir el "¡Ya basta!", primero los vimos imaginar y realizar reclamos de justicia, marchar como quien canta, escribir como quien grita, hablar como quien marcha. Vimos todos esos destellos rebotar en los cielos y llegar a nuestras tierras con todos los nombres con los que José se nombra, con los rostros de los todos que en todos los mundos lugar para todos quieren.
>
> Vimos a otros cruzar el largo puente y, desde sus suelos, llegar hasta los nuestros después de saltar fronteras y océanos, para observar y condenar la guerra. Los vimos llegar hasta nosotros para hacernos saber que no estamos solos. Los vimos ser perseguidos y hostigados como nosotros. Los vimos ser golpeados como nosotros. Los vimos ser calumniados como nosotros lo somos. Los vimos resistir

[19] El EPR ha tenido varias escisiones desde su aparición pública el 28 junio de 1996, un año después de la Matanza de Aguas Blancas en Guerrero, en la que 17 campesinos fueron asesinados por elementos de la policía judicial del estado de Guerrero. Aparte de Guerrero, el EPR tiene presencia en Oaxaca y en algunas zonas de Chiapas, aunque no siempre bajo esas siglas, pero sí de alguna de las agrupaciones que se han derivado de esta guerrilla: Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente (ERPI), Fuerzas Armadas Revolucionarias del Pueblo (FARP), Ejército Villista Revolucionario del Pueblo y Tendencia Democrática Revolucionaria. El EPR es parte de esa tradición revolucionado que ha sobrevivido en la zona, y que tiene sus orígenes en las guerrillas de los años sesenta comandadas por Genaro Vázquez y Lucio Cabañas.

como nosotros. Los vimos quedarse aunque los fueran. Los vimos en sus suelos hablando lo que miraron sus ojos y mostrar lo que escucharon sus oídos. Seguir luchando los vimos.

Este tipo de dinámicas sociales construyen nuevas esferas de participación y disensión encauzadas a través de la movilización. El objetivo es politizar lo social para reflexionar en torno a la vida cotidiana y cultural como lugares donde se desarrollan relaciones de poder. Al respecto, Iris Marion Young (2000, p 492) comenta que este tipo de movimientos son nuevos por lo menos en dos dimensiones. Por un lado, ya no es sólo cuestión de exigir mejoras a las condiciones económicas y a los derechos políticos de los ciudadanos, sino que sus demandas están más enfocadas al reconocimiento de las diferencias culturales, la autodeterminación y la pluralidad de estilos de vida, así como a la posibilidad de acceder a espacios de discusión e interacción sobre su propia condición social a niveles institucionales. El segundo punto es que estos movimientos ya no encuentran en las formas de organización tradicionales, tales como los sindicatos o los partidos políticos, los modelos en que puedan encauzar sus exigencias y reclamos, sino que van creando una serie de redes ciudadanas que se diferencian entre sí, pero que no obstante se movilizan en conjunto en acciones de protesta. Lo que identifica a los movimientos sociales como el neozapatismo, es que se han convertido en una forma de manifestación que refleja una multiplicidad de reclamos en la cuestión del Otro *in toto*. Eso ha sido lo innovador con respecto a las movilizaciones de décadas anteriores: las opresiones particulares han creado paulatinamente dinámicas de integración que evitan el aislamiento subversivo.

Ahora bien, la definición de movimiento social de Alberto Melucci (1989) destaca varios elementos distintivos de este tipo de fenómenos colectivos. Para Melucci, el primer elemento que resalta en estas acciones colectivas se centra en el reconocimiento mutuo de los actores que operan *solidariamente*, para los cuales existe, como segundo elemento, un *conflicto* con un antagonista con el que se compite por ciertos bienes o valores. Un tercer elemento que Melucci resalta es que la acción de los movimientos sociales "viola las fronteras o los límites de tolerancia de un sistema, de este modo empujando al sistema más allá del rango de variaciones que puede tolerar sin alterar su estructura", es decir, esta acción colectiva "rompe con los límites de compatibilidad de un sistema" (p. 29; mi traducción). Este *rompimiento*, en el caso neozapatista, puede ser mejor interpretado como *extensión*, en donde aparte de forjar nuevas formas de resistencia civil a través de la movilización social, también se conectan distintos actores en diversas arenas más allá de los ámbitos de lo nacional, como ha sucedido con distintas manifestaciones en contra de la globalización alrededor del mundo (Watson, 2002, p. 80).

Por tanto, como es lógico, la manufactura de la estrategia de esta ruta ciudadana de resistencia no ha sido totalmente confeccionada por el movimiento neozapatista. De hecho, varias de las avenidas que el movimiento neozapatista tomó como estrategia fueron confeccionadas a partir de esta influencia "externa". Fue una relación de beneficio mutuo: mientras miembros de la sociedad civil, con su presencia física o virtual, evitaron el exterminio de un movimiento que contaba con más voluntad

revolucionaria que armamento[20], el EZLN ofreció un nuevo sitio para renovar diversas luchas a partir de una antiquísima problemática local. Lo que podría ser denominado como la *paradoja neozapatista* fue la que de hecho les permitió sobrevivir las hostilidades gubernamentales: a pesar de seguir denominándose como un *ejército* de liberación *nacional*, el EZLN dejó atrás la etiqueta de "ejército", así como sus alcances meramente "nacionales". Y eso es realmente interesante: si bien la atención pública fue fuertemente atraída por un movimiento guerrillero que en plena post-Guerra Fría anunciaba el fracaso y los peligros de tesis que anunciaban el "Fin de la Historia", también ese movimiento fue sumamente influenciado por miembros de la sociedad civil e intelectuales, que los vieron como un espacio desde el cual podía iniciarse la resistencia en contra del autoritarismo de lo que el Subcomandante Marcos (2001) llamó la Cuarta Guerra Mundial:

> El problema es qué territorios se conquistan y reorganizan y quién es el enemigo. Puesto que el enemigo anterior ha desaparecido [el antagonismo de la Guerra Fría], nosotros decimos que ahora el enemigo es la humanidad. La Cuarta Guerra Mundial está destruyendo a la humanidad en la medida en que la globalización es una universalización del mercado, y todo lo humano que se oponga a la lógica del mercado es un enemigo y debe ser destruido. En este sentido todos somos el enemigo a vencer: indígenas, no indígenas, observadores de los derechos humanos, maestros, intelectuales, artistas. Cualquiera que se crea libre y no lo está.
>
> Esta Cuarta Guerra Mundial usa lo que nosotros llamamos "destrucción". Se destruyen los territorios y se despueblan. A la hora que se hace la guerra, se tiene que destruir el territorio, convertirlo en desierto. No por afán destructivo, sino para reconstruir y reordenar. ¿Cuál es el principal problema que enfrenta este mundo unipolar para globalizarse? Los Estados nacionales, las resistencias, las culturas, las formas de relación de cada nación, lo que las hace diferentes. ¿Cómo es posible que la aldea sea global y que todo el mundo sea igual si hay tantas diferencias? Cuando decimos que es necesario destruir los Estados nacionales y desertificarlos no quiere decir acabar con la gente, sino con las

[20] Las estrategias de comunicación y la guerra de propaganda han sido las formas en que los neozapatistas y el estado mexicano han continuado la pugna de sus diferencias. Aunque la violencia militar decreció, si bien se sigue viviendo un ambiente de guerra de baja intensidad en algunas zonas en Chiapas, sobre todo llevada a cabo por paramilitares, la violencia verbal gubernamental lejos está de haber cedido, sobre todo por parte de sectores conservadores del poder político a nivel estatal y nacional. Roger Bartra, en polémica con la obra de Jean Baudrillard "Las redes imaginarias del poder político" (1986), hace un paralelismo de esta situación haciendo alusión al llamado "síndrome de Jezabel", el cual "hace referencia a la elevación espectacular de los grupos marginales al escenario de un teatro guerrillero donde la acción revolucionaria es tan disparatada, tan exorbitada y tan fantasiosa que produce un efecto simbólico de gran envergadura. El gobierno responde también de manera espectacular con una estrategia de simulación, pero la acción es encubierta por velos extraños que sugieren la existencia secreta de un mundo críptico, exótico y misterioso. En Europa, tradicionalmente, este tipo de situaciones termina en la represión encarnizada de los llamados terroristas y provoca una cohesión social en torno del gobierno amenazado por los revolucionarios. En México este desenlace cruento ha sido evitado tanto por el gobierno como por los revolucionarios alzados en armas, en parte gracias a la influencia de una sociedad civil democrática. Así, el simulacro ha conducido a una situación novedosa donde la guerra del espectáculo se impone sobre la violencia real" (Bartra, 1998).

formas de ser de la gente. Después de destruir hay que reconstruir. Reconstruir los territorios y darles otro lugar. El lugar que determinen las leyes del mercado; he aquí lo que está marcando la globalización.

Así, el neozapatismo ha resistido a esa concepción teleológica y inmutable de globalización (Watson, 2002, p.75), por lo que descentralizan este pensamiento de dominación transnacional para en su lugar elaborar una fuente de liberación potencial de culturas locales en antagonismo con aparatos de estado convencionales (Russel, 2001, p. 401). Por ello, el Subcomandante Marcos hace uso del sarcasmo para definirse a él mismo: ha dicho que es gay en San Francisco, anarquista en España, negro en África del Sur, palestino en Israel, etcétera (Nolasco, 1997), es decir, se define a través de las identidades colectivas que se encuentran en la periferia del centro ideológico. Lo que se produce es un estilo de *metáfora de Zelig*, ese camaleón humano al que se hace referencia en la película de 1983 del mismo nombre, dirigida y protagonizada por Woody Allen. Zelig transforma su apariencia en la de aquellas personas que lo rodean: es médico entre médicos, gordo entre gordos, negro entre negros, judío entre judío...Es cualquiera, pero sigue siendo él mismo. Sin embargo, en la trama de esta comedia donde se muestran distintos momentos de transformación y asimilación de este personaje, éste nunca aparece como figura central, siempre está ubicado al lado de los protagonistas, es uno de ellos, pero no es quien aparece en primer plano. No obstante, la película se desarrolla en torno de sus aventuras (más bien desventuras), por lo que a pesar de estar fuera del centro de esas escenas, paradójicamente aún sigue siendo el centro de la trama: *su protagonismo se logra al desvanecerse él mismo, pero nunca deja de ser él mismo.* Así el sujeto cultural indígena se *desvanece* para incorporarse en las distintas redes sociales que lo incluyen y que él mismo incluye, pero nunca deja de ser indígena.

Así pues, esa metáfora de *Zelig* puede entenderse como aquella *posibilidad* de que cualquiera es parte de la lucha de cualquiera, forjando una identidad mayor que no satura la(s) propia(s). Es integrarse para solidarizarse. Ese parece ser el mensaje detrás de la aparente broma de Marcos: todos pueden ser *Zeligs*/Sujetos más allá de la filiación, la membresía o la pertenencia identitaria, nunca intentando acaparar jerarquías, sino siendo lo *mismo y diferente*: Diferentes sujetos tras las mismas aspiraciones de reconocimiento.

De la misma manera, la historia del movimiento del EZLN es también una historia de hibridez, mutua influencia y transformación ideológica: Regis Debray comenta que cuando en 1984 un grupo de "blancos" sobrevivientes de los movimientos de izquierda de los años setenta, con la aspiración de continuar el sueño del Che[21], llega a Chiapas con la idea de promover la revolución, enfrentándose a una situación de carencia y miseria extrema en la que los indígenas se encontraban, hubo una conversión mutua, al igual que ha sucedido con los evangelizadores católicos en esa zona (Nash,

[21] Regis Debray fue testigo directo de la historia de algunos de los movimientos de liberación en Latinoamérica durante los años sesenta y setenta. Fue profesor de la Universidad de la Habana. Ahí en Cuba conoció a Ernesto "Che" Guevara, con quien lo unía una gran afinidad ideológica. En 1967, el mismo año en que el Che fue detenido y posteriormente asesinado, Debray también se encontraba en Bolivia, donde estuvo tres años en prisión. Al salir se dirigió a Chile, en donde continuó sus labores periodísticas realizando una serie de entrevistas a Salvador Allende. Ya en la década de los ochenta trabajó con el gobierno socialista de Francois Mitterrand.

2001), pues mientras que "aquellos que vinieron de la ciudad trajeron consigo un sentido del individuo, de nación, y más allá, de un mundo más amplio", los indígenas les enseñaron "un sentido de armonía, de referéndum permanente y de disponibilidad para escuchar" (Debray, 2002, p. 350; mi traducción). Así, este movimiento insurgente *interpretó* la cosmovisión indígena a partir de la lógica del consenso, y de hecho la hizo suya, elaborando su ideario a partir de la construcción del *poder desde abajo*, y proponiendo dinámicas de *buen gobierno* fundadas en la idea de *mandar obedeciendo*. Esto no es nada nuevo en las insurrecciones en Latinoamérica. Por ejemplo, al comentar el caso de rebeliones indígenas en Ecuador durante la primera mitad del siglo XX, Marc Becker (2006), nota:

> Indios y marxistas comenzaron a influenciar de manera recíproca sus ideologías, con los indios volviéndose comunistas y los marxistas adquiriendo un profundo respeto y entendimiento por las sociedades multiculturales. Sus motivaciones iniciales de interacción pudieron ser vistas de manera sucesiva como mutuamente explotadoras y mutuamente provechosas, pero al final los dos grupos habían influenciado dramáticamente el uno al otro (p. 14; mi traducción).

Las identidades colectivas, comenta Melucci (1996), envuelven una serie de definiciones y líneas de acción que comparten los individuos, las cuales no están exentas de contradicciones, pero que no obstante operan cohesionando e interpretando sus prácticas y usos culturales. Estas identidades se forjan a través de flujos de comunicación que corren entre los miembros de la colectividad, en donde "formas de organización y modelos de liderazgo, canales y tecnologías de comunicación son parte constitutiva de esta red de relaciones": movimiento social sin vías de comunicación es mera abstracción. Asimismo, Melucci contempla una dimensión sumamente importante dentro de la conformación de estas identidades, y que muchas veces es subvaluada o de plano despreciada al estudiar movimientos sociales, ya que escapa a lo pragmático: la emotividad juega un importante papel al crear espacios de identidad común, es decir, más allá de los fines prácticos y las posibilidades reales de las acciones colectivas, hay una serie de emociones que hacen que los individuos basen sus decisiones a partir de sentimientos humanos (i.e. lealtad, aprecio, admiración, etc.) que escapan a lo utilitario (pp. 70-71). Así pues, la identificación solidaria entre individuos crea todo un sistema simbólico que los faculta como movimiento social a la hora de realizar acciones colectivas. La ya célebre frase "No están solos" que los simpatizantes del EZLN coreaban durante la "Marcha por la dignidad indígena", muestra mucho de esa emotividad, donde la membresía oficial al movimiento es lo de menos: la identidad construida se forja a través de condiciones similares de opresión étnica, sexual, económica, de género, o de cualquier otro tipo, creando vínculos sociales con toda una gama de colectividades que "se acompañan" en sus reclamos. En un comunicado de diciembre de 1998 titulado "La historia del uno y los todos", Marcos compartiría esta lógica solidaria por medio de un relato contado por uno de sus personajes, el Viejo Antonio:

> Y así vieron los más primeros dioses que el uno es necesario, que es necesario para aprender y para trabajar y para vivir y para amar. Pero vieron también que

el uno no es suficiente. Vieron que se necesitan los todos y sólo los todos son suficientes para echar a andar al mundo. Y así fue como se hicieron buenos sabedores los primeros dioses, los más grandes, los que nacieron el mundo. Se supieron hablar y escuchar los dioses estos. Y sabedores eran. No porque supieran muchas cosas o porque supieran mucho de una cosa, sino porque se entendieron que el uno y los todos son necesarios y suficientes.

El EZLN entra a ambas escenas, nacional e internacional, prácticamente al mismo tiempo, impactando con la creación de un nuevo imaginario que le daba cabida a los anhelos de reivindicación y subversión de intelectuales de izquierda: personajes como Ivon LeBot, Alain Touraine, Manuel Vázquez Montalbán, Susan Sontag, Carlos Monsiváis, Luis Hernández, Ignacio Ramonet, Pablo González Casanova, José Saramago, entre muchos otros, se acercaron a dialogar con la comandancia del EZLN, lo que sin duda influenció formas y prácticas del movimiento. Al mismo tiempo, esos intelectuales, distintas organizaciones sociales e incluso foros universitarios, fueron marcando varios de los pasos subsecuentes de la insurrección, que cada vez, con mayor fuerza, exponía la vía social en contra de la vía armada; además de luchar por el reconocimiento de los pueblos indígenas, también representaba ser un movimiento de movimientos, un *melting pot* de distintas colectividades que se fortalecían y se renovaban a través de este movimiento indígena.

Por tanto, el neozapatismo, más allá de sus propuestas e ideologías, representa un espacio de interacción social que incorpora distintos reclamos, construyendo una dimensión internacional de esfera contrapública. Los nuevos movimientos sociales como contrapúblicos, afirma Felski, no luchan por una visión universal de humanidad, sino que afirman específicamente la identidad en términos de género, raza, grupo étnico, edad, preferencia sexual, entre otras (citado por Palczewski, 2001, p. 165), pero al mismo tiempo, pueden conectarse entre ellos formando una esfera con mayores alcances, es decir, *lo local es la fuente de donde emana el concepto de lo global*, no al revés. Además, la internacionalización de este tipo de movimientos sociales no debe ir en sentido contrario a su propia condición local, ya que es precisamente el contexto nacional lo que les ofrece un marco de referencia en el cual también operan, es decir, la creación de un antagonismo entre lo nacional y lo internacional sólo entorpece la posibilidad de incorporar a las distintas luchas sociales en ambas arenas, deteriorando su posibilidad de adaptación de estrategias de resistencia en cualquier ámbito.

En ese sentido, hay que recordar que uno de los aspectos más discutidos del concepto de nación se encuentra en el rubro cultural. La nación, en su concepción tradicional originada en los siglos XVIII y XIX, funge como una entidad indivisible, que contiene dentro de ella a una serie de medidas políticas, económicas y sociales que fomentan un estilo de fuerza holística en donde gravitan todos sus ciudadanos. Esta unidad se muestra como incuestionable pues obedece a un fin moral patriótico forjado en una supuesta identidad común. Como ya se ha expuesto a lo largo de esta disertación, ello resulta sumamente problemático al dejar fuera de su concepción a distintas formas culturales que quedan fuera del molde nacional, es decir, son sometidas por discursos dominantes. En ese sentido, la diferenciación puede ser vista entonces como grave peligro para la unidad de ese concepto de nación. Ahora bien, la *globalización desde abajo* es forjada en la creación y la vinculación de redes sociales imperturbables de las

restricciones nacionales, cuestiona la indivisibilidad de esta concepción de nación y obliga a su replanteamiento: lo visto como indeseable en la ortodoxia teórica nacionalista, es celebrado en este otro tipo de lógica global. La diferencia se muestra como motor de similitud social, lo que viene a rechazar el absolutismo de la unilateralidad discursiva no sólo de la nación, sino de otros discursos de globalización que intentan trasladar a escala mundial dicho absolutismo. Si alguna lección deben tomar los estados-nación modernos con respecto a la globalización, es dejar de hacer del ciudadano un sujeto uniforme y unitario, para mejor hacer de lo plural y lo diverso el modelo a seguir.

Por tanto, si algo se puede aprender, a su vez, de la experiencia neozapatista, es precisamente ese interés en hacer del sujeto cultural indígena un catalizador de anhelos de *unidad en la diferencia*, apropiando y compartiendo identidades culturales como forma de crear lógicas de entendimiento y tolerancia, como lo puede hacer cualquier identidad oprimida. El *sujeto cultural indígena internacional* es entonces un sujeto multicultural que interactúa en distintos imaginarios sociales donde los flujos de influencia son hacia otros sujetos y hacia ellos mismos, donde nadie goza de privilegios jerárquicos.

Esta forma global de expandir sus reclamos a diferentes sectores de la sociedad resulta ser un fenómeno bastante innovador en la lucha indígena. Los siglos de la Colonia representaron una lucha comunitaria en contra de la explotación y la subordinación de sus prácticas culturales. Durante el siglo XIX y casi todo el XX, ante la homogenización de la identidad indígena y la desindianización por medio de la figura del mestizo, la lucha indígena cobra un sentido nacional. Es a partir de la década de los sesenta cuando comienzan estos procesos de expansión de la lucha indígena en espacios institucionales de organismo internacionales tales como las Naciones Unidas. Sin embargo, es el neozapatismo quien renueva espacios en la que esta lucha de siglos se incorpora, sobre todo en términos de inclusión de redes sociales. Ya no es el único, y ni siquiera se puede decir que tenga la misma capacidad de convocatoria y organización que tienen otras agrupaciones indígenas del continente. Incluso se puede decir que el neozapatismo ha caído en un *impasse*. Sin embargo, sus lecciones siguen operando para varias organizaciones, y ellos mismos han trascendido la apatía de sectores conservadores de la sociedad para quienes son un asunto acabado, y que incluso nunca comprendieron las razones y las formas del conflicto, dejando entrever, en esa antipatía, lo que en realidad es una actitud elitista y racista. Así pues, los reclamos del movimiento nunca han perdido vigencia ni importancia. Innovaron dinámicas de resistencia nacional e internacional que siguen manteniendo como paradigma de los movimientos sociales contemporáneos.

Como se ha mencionado anteriormente, este movimiento se convierte en tema central y fenómeno de reflexión acerca de lo problemático de las visiones unilaterales de globalización. El neozapatismo sobrevivió a través del cambio de estrategia, pero sobre todo gracias al énfasis de los objetivos del movimiento: se levantaron no por interés en tomar el poder, sino para reaccionar en contra de la ya de por sí radicalizada discriminación y pauperización a la que son sujetos los pueblos indígenas. La guerrilla los hubiera llevado al exterminio, pero como movimiento social aseguraron su supervivencia y continuación de la lucha por medios sociales. Al respecto, Dunayeskaya decía que "la guerra de guerrillas es un atajo a ningún lado. Es una guerra

prolongada que lleva más frecuentemente a la derrota que a la 'victoria', y que cuando lleva al poder del estado, difícilmente deja sin corromper a la revolución" (1976, p. 277; mi traducción).

Luís Villoro (1950) había pronosticada hace más de medio siglo que cuando el indio lucha por su propia liberación, al igual que cualquier otra raza considerada "inferior", "lucha simultáneamente por la liberación de todos los grupos sociales y radicales menos explotados que él. Porque si él, el peor esclavo, logra el reconocimiento y el respeto, habrá de lograrlo también para todos los hombres" (pp. 227-228). La Guerra Fría desgastó los discursos de la guerrilla tradicional, por lo que el énfasis en su condición étnica le daría una mayor legitimidad y apoyo. Así, el *indígena internacional* se convierte en ícono de resistencia mundial, abriendo espacios que incorporan a todo un mosaico identitario, constituyéndose a sí mismo como esa *posibilidad* de resistencia que sigue abriendo varios frentes de resistencia global.

***Excursus. Ciberactivismo en la aldea glocal: la galaxia neozapatista.**

La creación de páginas de Internet y la comunicación en el ciberespacio son parte esencial y necesaria de los movimientos sociales contemporáneos. Ello es fundamental para el diseño de sus estrategias de comunicación. En la actualidad, la globalización exige estas herramientas tecnológicas para evitar el aislamiento y crear todo un sistema de información y comunicación capaz de interconectar diferentes redes sociales. Y no solo eso: también son necesarias para tener presencia en las agendas informativas de los medios masivos convencionales. *Estoy en la red, luego existo*, parece ser el signo de los tiempos: el panfleto, los comunicados de prensa, los afiches, incluso los himnos, símbolos y fotografías de los movimientos sociales, se han asimilado a las condiciones multimediáticas de la época para llevar a cabo desde ahí la guerra de propaganda. A un clic de distancia se puede armar la resistencia.

Ahora en el mundo hay poco más de mil millones de usuarios de Internet, es decir, casi 1 de cada seis personas en el planeta han tenido alguna vez en su vida acceso a la herramienta. En México la densidad de usuarios es de cerca del 20% de la población, los cuales tienen acceso al Internet por medio de sitios públicos, escuelas, bibliotecas, cafés, etc., o por medio de la compra del servicio (The World Factbook, 2006). El crecimiento de usuarios es cada vez más amplio, y toda clase de medios de información, servicios, ventas de productos, foros de discusión, etc., se han mudado a los espacios virtuales para expandir sus posibilidades. Muestra de este impresionante crecimiento es que en 1998 sólo había 100 millones de usuarios en el mundo, y en México había poco más de 300 mil (Islas, 1998). Si bien existe aún un espacio geográfico bien determinado donde se concentran los usuarios de Internet, es también importante notar que el crecimiento exponencial se presenta de igual manera en los países en vías de desarrollo, sobre todo impulsado por el abaratamiento de las tecnologías y la prestación de estos servicios. De la misma forma, ello ha sido impulsado por el uso que los medios masivos (radio, prensa y televisión) le han dado a la herramienta para expandir sus posibilidades de transmisión. Para James Lull (2001), el Internet

> ...es amplia y creativamente usado, aún de maneras revolucionarias que desafían la supervisión y el control. De hecho, ha comenzado a democratizar las "rutinas" globales en algunos aspectos. El Internet ha evolucionado para llegar a ser más

> un *medio de comunicación* que una *forma tecnológica*, la cual abre una fuente ilimitada de posibilidades culturales. Más que reforzar estructuras tradicionales de autoridades políticas, económicas y culturales, las tecnologías de información, el Internet y los medios masivos, hacen cada vez más porosas a esas estructuras. (p. 3)

En el ciberespacio se reproducen las luchas ideológicas del mundo real: es un espejo de la realidad, con la gran diferencia de que las distancias y las formas de percibir eventos y circunstancias casi de manera instantánea cambian substancialmente la forma de experimentar al mundo social. Froehling (1997, p. 293) comenta al respecto que el ciberespacio también, entre muchos otros usos y apropiaciones, es un lugar de lucha más que propiamente una herramienta de liberación o dominación. Sin embargo, existen una serie de críticas en contra de sobredimensionar las posibilidades del Internet, pues aunque ha expandido su área de influencia a las más diversas ideologías, sigue teniendo un acceso restringido, sobre todo a la hora de revisar las prácticas de consumo tecnológico. Como mencionan Brooks y Boal (1995), el acceso a esta tecnología se concentra en ciertas zonas geográficas (el primer mundo y en centros urbanos), género (masculino), características particulares de los usuarios (caucásicos, de clase media a alta y con algún grado de educación formal), y su contenido en su gran mayoría está destinado a temas triviales y de entretenimiento. Sin embargo, el crecimiento mostrado en los párrafos anteriores ha ido poco a poco cerrando la brecha de estas condiciones que estos autores expusieron hace más de una década, por lo que independientemente de que el servicio y la tecnología están excesivamente concentrados en pocas manos, y de que los temas triviales saturan la red, existe cierta facilidad para crear espacios de disidencia en el ciberespacio, mucho más de lo que puede existir en cualquier otro medio de comunicación, donde el establecimiento de agendas informativas es notorio y controlado (McCombs *et al*, 1997). Asimismo, Riley, Klump, y Hollihan comentan que las potencialidades de interacción entre distintos grupos con intereses comunes, permite de hecho la posibilidad de crear esferas públicas virtuales sin importar el espacio geográfico (citado en Palczewski, 2001, p. 163).

El Internet se ha convertido en un medio multifacético de propagación de información, lo que ha fabricado formas multimedia de manifestación: fotografías, voces, imágenes, telecomunicación... La revista especializada *Wired* lo diría así:

> Los espacios públicos del pasado, basados en distribución de volantes, plataformas improvisadas de discusión con oradores espontáneos (*soapboxes*), y debate político, están siendo reemplazados por el Internet, el cual permite al ciudadano común participar en el discurso nacional, publicar un periódico, distribuir panfletos electrónicos al mundo entero, y comunicarse generalmente con una audiencia mayor que en cualquier otro momento histórico. Esto permitió al ciudadano común ganar acceso a una vasta e interminable fuente de información, mientras simultáneamente protege su privacidad, porque este nuevo medio permite a los individuos recibir sólo las comunicaciones que ellos afirmativamente solicitan. (En Warf y Grimes, 1997, p. 3; mi traducción)

Las formas de interacción en el ciberspacio crearon resquicios de discusión que hicieron del EZLN un movimiento global. El Internet no sólo representó una de las formas más eficientes de comunicación entre los distintos grupos que simpatizaban con los rebeldes, sino que además marcó un hito en el desarrollo de comunidades virtuales. En 1994, el Internet era una herramienta de comunicación que apenas comenzaba su expansión masiva. De haber sido una herramienta de comunicación del ejército estadounidense[22], se convirtió en un instrumento utilizado por individuos y grupos para los más disímiles fines. Así pues, los simpatizantes y la propia militancia del movimiento neozapatista supieron capitalizar las posibilidades que les ofrecía lo que era en aquel entonces una nueva tecnología.

Prácticamente desde el inicio de la insurrección, redes sociales ubicadas en distintas partes del mundo con acceso a Internet, sobre todo en Estados Unidos y Europa, empezaron a transmitir los comunicados del Subcomandante Marcos. Por su parte, Marcos eligió tres medios impresos para publicar sus comunicados: *La Jornada*, *El Financiero* y la revista *Proceso*, aunque esta última rechazó la oferta. Es interesante notar que el primer periódico mexicano que contó con un portal en la Red fue precisamente *La Jornada*, el cual fue colocado en un "dominio" de la Universidad Nacional Autónoma de México, facilitando la obtención de información del movimiento por parte de grupos e individuos interesados en ello. Asimismo, en la UNAM también se empezaron a conformar células virtuales de apoyo al movimiento, tal y como sucedió con la red "Chiapas-1". La circunstancia tecnológica y el momento histórico parecían estar del lado de los neozapatistas, por lo menos en términos de posibilidades de comunicación. Ilustrador de la internacionalización del movimiento, fue que la primera página de Internet con el nombre del EZLN sería creada en Estados Unidos (www.ezln.org). Esta página se convirtió en el sitio *no oficial más oficial* de la insurrección, la cual fue instalada en el servidor del Swarthmore College en Pennsylvania (Cleaver, 1998, pp. 628-629). El creador de este sitio fue Justin Paulson, que en aquel entonces era estudiante de Literatura Inglesa en la Universidad de Pennsylvania, y posteriormente profesor de la Universidad de California en Santa Cruz, quien concentraba los comunicados del EZLN en este sitio que sería bautizado como "Ya Basta". Por cerca de una década este portal fue el lugar de referencia por excelencia del movimiento, el cual incluso proveía de traducciones de los materiales neozapatistas. Ahora el movimiento cuenta con un sitio oficial que ellos mismos controlan (www.ezln.org.mx), el cual se divide en dos áreas, que permite enterarse de los pormenores de las acciones tomadas por el EZLN (enlacezapatista.org.mx), y las redes internacionales que los apoyan en la construcción de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (www.zestainternazional.org).

La comandancia del EZLN fue consciente del fenómeno que se estaba formando, y por ello expande su lucha más allá de una perspectiva localista. Ya no era sólo Chiapas el tema de discusión en los comunicados de la comandancia, sino que su reclamo aludía a otras movilizaciones alrededor del mundo. Esto crearía un número indeterminado de

[22] El Internet, tuvo su génesis en 1969 por medio del proyecto ARPANET (Advanced Research Projects Agency Network), bajo el auspicio del Departamento de Defensa estadounidense. Poco después de ello, durante las décadas de los setenta y ochenta, su restringido acceso se limitó sobre todo en redes universitarias con fines académicos y de investigación científica. A partir de los noventa el *boom* del Internet surge y se expande masivamente.

sitios que hablaban del tema, formando al mismo tiempo organizaciones que tomaban ventaja de esta forma de comunicación y organización de estrategias conjuntas: casi diez años después de la insurrección, existían ya 45 organizaciones de apoyo al EZLN en Estados Unidos, mientras que esparcidas por toda Europa habían 79 organizaciones solidarias (Hernández, 2003). Estas organizaciones han creado verdaderas *redes intercontinentales alternativas de comunicación* (Froehling, 1997), donde listas de correo electrónico, foros virtuales, grupos de *chat*, *newsletters* y cualquier otra posibilidad de interacción dentro del Internet, se utilizan como fuerza de apoyo al movimiento (Leetoy, Vázquez y Suárez, 2004, pp.127-141). Marcos iba a reaccionar a estas circunstancias:

> Hay gente que nos ha puesto en Internet y el Zapatismo ha ocupado un espacio en el que nadie había pensado. El sistema político mexicano ha ganado prestigio internacional en los medios gracias al control informativo, al control de la producción de noticias, de los noticieros, e incluso gracias al control de los periodistas mediante la corrupción, la amenaza, el asesinato. Este es un país donde también asesinan a periodistas con cierta frecuencia. El hecho de que se hubiera colado ese tipo de noticias por un canal no controlable, eficaz y rápido, es un golpe muy duro. (Le Bot, 1997, p. 349)

Es así que los neozapatistas se convirtieron en el *primer movimiento de guerrilla informativa* (Castells, 2004, p. 82). Los comunicados, declaraciones, acciones conjuntas, y toda clase de información eran distribuidos por doquier, creando frentes de lucha por medio del ciberactivismo. Sin embargo, a diferencia de las luchas sociales en el pasado, este ciberactivismo no siempre es controlado o distribuido por los grupos a quienes apoyan. De hecho, en el caso de los ciberzapatistas[23], éstos han rebasado las expectativas del propio movimiento, pues sin tener ninguna membresía dentro de la estructura formal del EZLN, encauzan grandes campañas de proselitismo en contra de la violencia en Chiapas, aunque en ocasiones, debido al excesivo tráfico de información a través de flujos de información sin control, se originaban rumores falsos que distorsionaban la realidad (De la Grange y Rico, 1998, pp. 393-398). Esta era una nueva forma de activismo y tenía sus problemas. Pero con el paso del tiempo los ciberzapatistas interactuaban y compartían información de sitios más o menos oficiales, como la página de Paulson, y ahora a partir de las páginas oficiales del movimiento. Incluso se podría decir que en la internacionalización de este levantamiento indígena fue tan importante la estrategia de comunicación de la comandancia del EZLN como los ciberzapatistas anónimos que le dieron difusión (incluso, esta estrategia bien pudo haber sido una consecuencia del ciberactivismo). Simple: sin ciberactivismo el neozapatismo difícilmente hubiera trascendido a niveles internacionales. Al respecto, Harry Cleaver (1998) nota que el *Efecto Zapatista* ha sido fundamental en la confección de estrategias de comunicación de las ONG's contemporáneas. A lo que Cleaver se refiere con este *efecto*, es a la evolución que han mostrado redes sociales computacionales, que de

[23] Dentro de la página ezln.org/ links se encuentran ligas de los portales de simpatizantes del EZLN en todo el mundo, desde Rusia, hasta Estados Unidos, pasando por Italia, Irlanda, Australia, Canadá, entre muchos otros países.

haberse conformado a partir de estrategias tradicionales de solidaridad, ahora se desarrollan a partir de redes electrónicas con una posibilidad de impacto con grupos disidentes mucho más amplio, por lo que en la actualidad "estas redes proveen del sistema nervioso para organizaciones globales en oposición a las regulaciones económicas dominantes del presente" (p. 622; mi traducción). Por su parte, Fiona Jeffries (2001) también enfatiza esta ampliación del espectro disidente a través de estas redes de interacción computacional:

> El propósito por el cual los distintos grupos despliegan información e interactúan, no es el de sólo apoyar la causa Zapatista, sino para discutir también temas específicos. Las discusiones y la formulación de estrategias tienen lugar de manera transnacional, informando a los participantes de la red acerca de eventos, acciones y campañas que se llevarán a cabo. Los grupos también comparten información y análisis en una gran variedad de temas, mientras sintetizan y republican artículos de revistas, periódicos, etc. Esta forma de compartir la información abarca temas y grupos no directamente relacionados con el movimiento Zapatista, sino que se encuentran enfocados a un movimiento mayor que combate al neoliberalismo como fenómeno global. (p. 137; mi traducción)

Así pues, los neozapatistas se han establecido como fuente de inspiración de grupos disidentes, forjando un estilo de modelo de anarquismo organizado (Atton, 2003, pp. 6-7). Este ciberactivismo contemporáneo concentra diversas aspiraciones sociales que son catalizadas para actuar en conjunto, y con ello se apoya a la formación de esferas contrapúblicas (Palczewski, 2001, p. 164, 174-8). No obstante, este ciberactivismo debe ser observado desde su justa dimensión, puesto que su importancia no radica en el espacio virtual *per se* de acción política, ya que la saturación de información que existe en la red los puede nulificar, sino como forma de organización comunicativa para coordinar los esfuerzos de los movimientos sociales. El EZLN ha sabido sacar provecho de estas circunstancias; un ejemplo de ello fue el anuncio del inicio del *Zapatour* y la convocatoria para participar dentro de esta marcha, el cual fue realizado en transmisión exclusiva por Internet a través de la agencia "Detrás de la Noticia" del periodista Ricardo Rocha. Con ello se logró que cualquiera, en cualquier lugar del mundo, pudiera seguir la transmisión de dicho anuncio, evitando además cualquier censura o boicot por parte de las grandes cadenas de medios de comunicación, tanto nacionales como extranjeras.

Las publicaciones sobre el EZLN también han encontrado en el Internet un sitio idóneo para la distribución barata y masiva de sus contenidos, tal como sucede con la *Revista Rebeldía* (www.revistarebeldia.org), o la *Revista Chiapas* (www.ezln.org/revistachiapas). Asimismo, sitios de información alternativa como *Indymedia* (www.indymedia.org), *Z Magazine* (www.zcommunications.org) o *Nodo 50* (www.nodo50.org), destinan espacios especiales al conflicto en Chiapas. Indymedia es un caso particularmente interesante, ya que nace en el marco de las protestas en contra de la Organización Mundial del Comercio en Seattle en 1999, y que actualmente cuenta con 64 Centros Independientes de Medios (IMC en inglés), destinados a cubrir distintos conflictos alrededor del mundo desde una perspectiva subversiva. Incluso los reportajes

y notas periodísticas son proporcionadas por sujetos que no son necesariamente periodistas, sino más bien activistas (Atton, 2003). *Indymedia* aprendió mucho de los ciberzapatistas que "cubrían" la insurrección en Chiapas, lo que configuró su carácter disidente. Chris Atton comenta que experiencias como las de *Indymedia* como medio de protesta, permiten

> subrayar las correspondencias sociales, políticas y técnicas que el uso radical del Internet permite. Esto es observar la formación de medios que corresponden al marco local/global, anti-jerárquico, del movimiento que apoyan...Es reconocer la naturaleza prefigurativa y el potencial radical de comunicación democrática, donde la jerarquía de acceso a los medios es derrocado, y donde la competencia entre fuentes noticiosas autorizadas e "ilegítimas" son, sino borradas, al menos rebalanceadas. (p. 14; mi traducción)

El gran desafío de las movilizaciones sociales contemporáneas sigue siendo la expansión y el acceso a estas tecnologías. Esto continúa presentándose como el talón de Aquiles de las redes de activistas en el mundo y de sus formas de protesta, las cuales tienen eco sobre todo dentro de sectores críticos, principalmente en las universidades, de los países desarrollados o de las clases medias de los países en desarrollo, y los cuales tienen que fungir como intermediarios del mensaje de los grupos no privilegiados, cuyas condiciones marginales no les permiten acceder a estos medios. Los grupos marginales son quienes más necesitan el acceso a la tecnología, para con ello fomentar y capitalizar las posibilidades de crear contrapúblicos realmente democráticos (Palczewski, 2001, p. 171). Sin esta democratización, las voces marginales aún seguirán siendo escuchadas a través de *interpretaciones* por parte de activistas e intelectuales. Ante esto, existe el peligro de que se lleve a cabo un proceso de *romantización* de las acciones sociales que conduzcan a visiones idílicas y triviales que en nada solucionan las circunstancias de dominación (Everett, 1998, pp. 385-393). Además, el contexto *online* no debe ser construido como una entidad autónoma al contexto *offline* que le da sentido. Sin embargo, la ruta de la intermediación en términos de difusión es con lo que se cuenta ahora, y peor sería no hacer nada al respecto. Además, si bien los activistas influencian a las comunidades oprimidas, éstas también dejan huella en los imaginarios sociales de estos grupos, lo que representa, como ya se había comentado, un flujo de mutua influencia: lo fundamental será que la enseñanza de la resistencia corra dialécticamente:

> Alcanzar el control directo y autonomía indígena sobre estos medios de comunicación [Internet] es un objetivo crítico. Aprender a diseñar una página Web puede ser una poderosa experiencia que permita a los activistas [indígenas] hablar directamente al mundo sin necesidad de intermediarios. Al menos en el futuro próximo, sin embargo, parece que personas externas continuarán jugando un papel en este proceso, mientras los activistas indígenas adquieren las habilidades necesarias para diseñar y mantener sus propios sitios Web. Por lo pronto, esto no debe ser visto como una limitación, sino más bien como una oportunidad para construir un movimiento más fuerte que se apoye en las habilidades y conocimiento de personas externas, mientras que al mismo tiempo

se conduzcan hacia un más alto nivel de consciencia política. (Becker, 2006, p. 14; mi traducción)

3ª. Parte
La lucha hegemónica. El sujeto cultural indígena como elemento en disputa: visiones encontradas de la insurrección neozapatista.

QUINTO DEBATE
ESPEJO DE REFRACCIÓN
La resistencia indígena negada: el movimiento neozapatista visto por sus críticos.

> La lucha por la identidad y por el respeto a lo diverso tiene mucho camino por delante. En México aún predomina la idea de que los indios son ciudadanos imperfectos, menores de edad, minusválidos, precivilizados... No siempre se les odia, a veces se les compadece, con más frecuencia se les desprecia y cuando se alebrestan se les teme.
> Y el síndrome etnofóbico se extiende a un sector de la intelectualidad, que ve en la comunidad indígena una forma preciudadana de la convivencia donde el individuo no ha logrado su pleno reconocimiento, una suerte de muégano societario que se impone sobre sus partes coartando la autodeterminación personal. En esta perspectiva la libertad individual sería un producto superior de la historia humana al que no han accedido los indios, quienes tienen que ser conducidos de la mano a más altas latitudes de sociabilidad...
> Desinformado y torpe como es, dicho enfoque se alimenta en gran medida de la ignorancia y la torpeza simétricas del indianismo infantil; una posición igualmente maniquea e ingenua que encuentra puras virtudes, bellezas y bondades donde los etnófobos sólo ven vicios y lacras. Para muchos, "tenderle la mano al indio" es afiliarse a una civilización inmaculada y perfecta cuyo mayor mérito está en la inmutabilidad, una cultura originaria y "alternativa" a preservar de la contaminante civilización occidental. Y así, entre el enconado vituperio y la exaltación desmedida, se diluye la imagen –ni angélica ni demoníaca- del indio realmente existente.
>
> Armando Bartra, *Imágenes encontradas*.

Introducción.

Como todo fenómeno social e histórico, la insurrección indígena protagonizada por Ejército Zapatista de Liberación Nacional está sujeta a una variedad de lecturas que justifican o reprueban alguna parte o la totalidad de las acciones y el ideario de esta organización rebelde. La estructura del EZLN, su estrategia de comunicación, sus tácticas de resistencia, la historia del movimiento, sus objetivos y metas, sus alianzas, su ideología, su manejo de símbolos, entre otros factores, están sujetos a interpretaciones que *informan* a la opinión pública e incluso influyen, con mayor o menor grado, la construcción de ciertos imaginarios sociales con respecto a este fenómeno social.

Desde el inicio de este movimiento, los análisis de académicos, intelectuales y periodistas se han dado a la tarea de explicar las razones de la insurrección y las formas políticas, sociales y culturales de resistencia que el neozapatismo ha desarrollado. Lógicamente, como organización subversiva, ha originado una serie de críticas que cuestionan dichas razones y formas. Quizás los principales puntos de controversia se encuentran en la consideración o no del movimiento neozapatista como una iniciativa indígena, así como el papel que ha tenido su líder más visible, el Subcomandante Marcos. Por tanto, se han realizado ensayos e investigaciones que ponen en tela de juicio la legitimidad del neozapatismo como alternativa de liberación indígena. Publicadas en distintos momentos, estas obras han creado formas de opinión pública enfrentadas con las propuestas neozapatistas, o simplemente escépticas de la viabilidad real de las mismas. Aparte de los libros que aquí serán citados, los ensayos que se analizan fueron publicados sobre todo en revistas críticas de tradición liberal, como lo fue *Vuelta*, y como lo son *Letras Libres* y *Nexos*. La primera fue fundada por Octavio Paz, la segunda por Enrique Krauze y la tercera por Héctor Aguilar Camín. Salvo algunas excepciones,

en estas publicaciones el neozapatismo es visto con escepticismo y recelo, o incluso se llega a la descalificación, compartiendo, e incluso justificando, posiciones gubernamentales. De hecho, varios de las plumas que participaban en estas revistas, mucho más evidente en el caso de *Nexos*, fueron o serían funcionarios del estado o de órganos independientes con ingerencia en los asuntos del mismo, tal como son los casos de Arturo Warman, Jesús Silva-Herzog y José Woldenberg (actual director de *Nexos*).

Dentro de este grupo de analistas que aquí se discuten, se encuentran personajes de gran renombre de la intelectualidad mexicana, tal como lo son el poeta, ensayista y premio Nóbel de literatura, Octavio Paz; los historiadores Enrique Krauze y Juan Pedro Viqueira, los antropólogos Arturo Warman y Pedro Pitchard, entre otros. Asimismo, se encuentran periodistas como Carlos Tello, Bertrand de la Grange, Maite Rico y Alma Guillermoprieto. Los ensayos o libros que estos autores escribieron en distintos momentos, marcan una línea identificable que considera al EZLN como una organización ideológicamente confeccionada por guerrillas urbanas, fuertemente influenciada por el trabajo evangélico de teólogos de la liberación y grupos radicales de izquierda, más que propiamente una organización indígena. Es decir, se considera al neozapatismo como alienante de la identidad indígena sin representarla propiamente. O dicho de otra manera, se le observa como un movimiento con base indígena, pero dirigido y organizado por grupos externos a estas comunidades, por lo que el sujeto cultural indígena es representado como alguien que sólo se rebela a través del externo, esto es, por medio del no indígena (i.e. *ladino* o *caxlán*) por medio de quien su sublevación puede ser materializada, negando la posibilidad de considerársele como sujeto de su propia insurrección.

Así pues, en este Espejo de Refracción se discuten puntos de vista de intelectuales y periodistas que consideran que la rebelión emprendida por los neozapatistas no representa propiamente a la realidad indígena, sino por el contrario, muestra una *imagen refractada* de la lucha por el reconocimiento de estos pueblos, favoreciendo solamente a la agenda política de esta organización, pero no así la de los pueblos que dicen representar. Por tanto, de acuerdo a estas posturas, el sujeto cultural indígena vuelve a ser un sujeto silencioso que sirve como bandera subversiva, pero que queda al margen de su propia liberación.

La guerra de los mitos: los indígenas que no eran indígenas.

El 16 de enero de 1994 se publica en el diario *La Jornada* un artículo de quien fuera director del Instituto Nacional Indigenista, y posteriormente Secretario de la Reforma Agraria durante los sexenios de Carlos Salinas de Gortari y Ernesto Zedillo. Arturo Warman, un académico de renombre y estudioso de los pueblos indígenas en México, escribe un artículo titulado "Chiapas hoy". En éste, el autor ofrece su opinión en torno al conflicto que se había desatado hace poco más de dos semanas en ese estado, y que tenía como protagonistas a un grupo guerrillero que parecía nacía a destiempo, en medio del triunfalismo neoliberal. Su opinión era valiosa en al menos dos direcciones: era la voz de un académico con amplia experiencia en el tema, y al mismo tiempo, era la opinión de un funcionario del Estado Mexicano, conocedor de las negociaciones e impacto de las reformas constitucionales al artículo 27 constitucional, el cuál era una de las causas por las cuales los rebeldes se manifestaban. En suma, su apreciación sobre la insurrección no sólo representaba ser una de las más calificadas por parte del gobierno,

cuando no fuera la más calificada, sino también impactaría en mayor o menor grado a intelectuales y académicos a la hora de forjar sus propias posiciones con respecto al conflicto.

Este extenso artículo, lleno de cifras y datos históricos, lanzaba una tesis que nunca dejaría de estar presente en los ensayos de los críticos del movimiento neozapatista, y que a la postre se convertiría en uno de los elementos con que más se cuestionaba su legitimidad: El EZLN no era un movimiento indígena del todo, sino que esta organización se valía de las comunidades indígenas de Chiapas para llevar a cabo sus propios intereses políticos, es decir, los líderes del movimiento, aquellos "profesionales de la violencia" como los llamaría Carlos Salinas, no representaban a los intereses de los pueblos indios, ni mucho menos a los del país, sino que actuaban con una agenda antisistémica propia que poco o nada tenía que ver con el bienestar de los indígenas. Warman (1994) lo explicaba de la siguiente manera:

> La región fue escogida desde fuera en términos de un proyecto estratégico. Su aislamiento y condición fronteriza se explican mejor como componentes de esta planeación estratégica, externa, que como causas de una rebelión y movilización locales. La pobreza de la gente fue una consideración, un pretexto, una justificación, no es la raíz del movimiento. El rezago y la pobreza fueron utilizados para reclutar avivando rencores, reactivando diferencias y ofreciendo vagas promesas de mejora. No hay que descartar la oferta de protagonismo, de ser alguien importante, de gloria y muerte heroica en un contexto de restricciones y penuria. No me parece el movimiento de los pobres sino la manipulación de la pobreza, del aislamiento, de la dificultad. Se puede usar la pobreza sin representarla, sin combatirla; creo que así ha sucedido.
>
> No es un movimiento indígena, es un proyecto político-militar implantado entre los indios pero sin representarlos. Lo haría con sus reclamos, con sus propuestas, con sus aspiraciones. No los encuentro en los planteamientos del movimiento armado.
>
> Hay muchos indios, supongo que la mayoría entre los "soldados" del que se llama Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que tienen agravios que pudieran explicar su decisión; pero muchos, muchísimos más, están al margen o en contra del alzamiento militar. También son agraviados que pueden explicar su abstención u oposición. No debemos confundir: no es la voz de los indios, simplemente algunos de ellos están presentes como todas las expresiones de la vida nacional. La pobreza, la exclusión y discriminación fueron un caldo de cultivo para el reclutamiento, pero no son la causa directa de la aparición de un movimiento político-militar que propone la guerra total y prolongada. (p. Q)

El artículo de Warman sería un reflejo de la forma en que el gobierno entendería y apropiaría este conflicto. Sectores conservadores del país, incluyendo su clase política, veían en esta afrenta al *statu quo* una forma de parar en seco la supuesta modernidad que se anunciaba con bombo y platillo durante los años del salinismo. Si bien existía la consciencia de la marginalidad en la que históricamente han estado sumidos los pueblos indígenas, la radicalización ideológica y el uso de la violencia no parecía, para estos sectores, una iniciativa netamente indígena, sino por el contrario, la obra de agentes

externos a estas comunidades que pretendían desestabilizar al país para hacerse de poder. Incluso, la línea editorial que seguían varios intelectuales y académicos tenía que ver con una visión conciliadora del gobierno enfrentada con rebeldes intransigentes: si bien se reconocía que el estado mexicano tuvo una gran culpa al no controlar las prácticas de explotación en el sureste mexicano, un punto que se resalta constantemente en algunos de estos ensayos es la oportunidad de negociación que ofrecieron las fuerzas políticas del país, de los tres partidos mayoritarios en el Congreso de la Unión (PRI, PAN y PRD), para tratar de solucionar los agravios que dieron lugar al estallido (Paz, 1994; Pérez Correa, 1995; Woldenberg, 1995). Era el EZLN el instigador de la violencia y quien estaba decidiendo prolongar el conflicto para defender los intereses de su dirigencia. En este sentido, es bastante elocuente el editorial publicado por la revista *Nexos* (1995) a un año de iniciado el conflicto, en el número de enero de 1995:

> Al cierre de esta edición, el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), por medio de su vocero el subcomandante Marcos, había rechazado todas y cada una de las propuestas del gobierno de la República para llegar a una solución pacífica en Chiapas.
> Más aún, la madrugada del 20 de diciembre [de 1994], el EZLN realizó desplazamientos militares a los que llamó "movilización silenciosa". Queda claro que el EZLN ha decidido cerrar las vías que el gobierno federal ha abierto, reiteradamente, en busca de un acuerdo de paz. Al parecer, el EZLN ha decidido también cerrarse a sí mismo todo camino distinto a la guerra y la muerte. Si la guerra y la muerte vuelven a Chiapas, el único responsable será el EZLN. Hemos condenado sistemáticamente la violencia.

El artículo de Warman influenció profundamente distintas posturas de intelectuales que cuestionaban y sospechaban de los orígenes y formas indígenas de la rebelión. De entre éstos destacaban dos de ellos, maestro y discípulo, que se unirían al escepticismo de Warman, y que por la gran importancia y relevancia de su extensa y ampliamente difundida obra, impactaría fuertemente en las lecturas que del conflicto neozapatista realizarían ciertos sectores académicos conservadores y elites políticas en México: Octavio Paz y Enrique Krauze.

Paz y Krauze mantuvieron una relación más o menos cercana con el *establishment* político en México. Incluso se les podría considerar como los intelectuales más *mediáticos* del país debido a sus fuertes vínculos con la empresa Televisa (categoría en la que también podría caber Aguilar Camín). En febrero de 1994, a un mes de iniciada la rebelión, la Revista *Vuelta*, fundada por Octavio Paz, y que fuera antecedida por *Plural*, decidió lanzar un suplemento especial titulado "Chiapas, días de prueba" dedicado a los acontecimientos que se estaban desarrollando en ese estado. Esta edición lanza tres ensayos escritos por Paz, Krauze y Alejandro Rossi. El escrito de Octavio Paz, "Chiapas, ¿nudo ciego o tabla de salvación?", corresponde a una serie de artículos que el poeta escribió para el diario *La Jornada*, seguidos de una reflexión final de los acontecimientos desarrollados hasta ese momento. En este ensayo, Paz (1994) hace eco de los argumentos del antes mencionado ensayo de Warman, cuyo "extenso, sereno y bien informado artículo" (p. D) es recomendado por el autor para entender a fondo las causas de la rebelión. Paz arremete contra aquellos "oráculos que afirman que la revuelta

es puramente indígena", una idea que incluso comparten "algunos despistados periodistas extranjeros". Al respecto, el poeta agrega:

> Basta haber visto y oído a los "comandantes" en la televisión par darse cuenta de que ni por su lenguaje ni por su aspecto son indígenas. Y sobre todo: el programa y las ideas que exponen en sus dos manifiestos y en sus boletines de prensa, desmienten esa pretensión. Entre los dirigentes algunos son ideólogos y adeptos de esta o aquella doctrina, del maoísmo a la teología de la liberación. (p. C)

Paz estaba convencido de que la revuelta chiapaneca era un fenómeno anacrónico que, a pesar de que le concedía el hecho de que *algunas* de sus causas eran legítimas, no representaba otra cosa que "un regreso al pasado", el cual, dice el autor sólo "abre la puerta al caos que vivieron y sufrieron nuestros padres y nuestros abuelos". Por tanto, la solución que encuentra se halla en el "transito definitivo a la democracia" (p. E). Sin embargo, ese tránsito a la democracia al que se refiere Paz es insuficiente para evitar ese "regreso al pasado", ya que, como se expuso en la segunda parte de esta disertación, lo que está en juego es el cuestionamiento a un sistema ideológico que arrastra vicios de discriminación y prejuicio, que hacen de la democracia un instrumento de participación selectiva. Esto es, la explosión social que provoca acontecimientos como los que se dieron en Chiapas y que endémicamente aparecen, son reacciones en contra de un sistema que privilegia formas de ejercer la ciudadanía y deja de lado expresiones no privilegiadas que no son integradas "democráticamente", sino por el contrario, aisladas por ser presuntamente pre- o incluso anti-modernas, cuando lo realmente antimoderno es hacer de la democracia un instrumento de segregación social. De hecho, Octavio Paz enfatiza en este mismo artículo el reconocimiento de los neozapatistas de representar sólo a una parte de la opinión nacional, por lo que reconoce su derecho a entrar al debate nacional, con la salvedad de que cualquier resolución corresponde sólo a la totalidad de los mexicanos (p. F). Sin embargo, y a pesar de los buenos deseos democráticos de Paz, lo que se tendría que atender es que las "totalidades" también suprimen derechos de las minorías no privilegiadas: más que un asunto de mayorías, lo que debe ser exaltado es el consenso, en el cual las libertades individuales y colectivas, ambas con el mismo peso y valor específicos, puedan manifestarse sin ser oprimidas por normas y reglas mayoritarias que las limiten a través de discursos dominantes.

Por otro lado, y siguiendo una línea editorial similar a la de Paz, Enrique Krauze publica en ese mismo suplemento especial de *Vuelta* un artículo titulado "Tratando de entender". En éste, Krauze (1994) narra su experiencia en Chiapas, poco después de estallado el conflicto, marcada por una breve entrevista que le realiza a un indígena zapatista llamado José Pérez Méndez. Este miembro del EZLN fue hecho prisionero por campesinos de la comunidad de Oxchuc. Pérez Méndez es un sujeto colectivo para Krauze, un hombre que representa a los agravios y prejuicios a los que como él son indígenas. Pero también es alguien que *obedece* y sigue, según Krauze, a los "nuevos profetas" que se llaman "Comandantes". Las proclamas iniciales de éstos, dice el autor, "no mencionaban otros fines que la destitución del 'dictador', la derrota del ejercito federal mexicano, la justicia social y la formación de un 'gobierno libre y democrático'",

pero que posteriormente dejaría ver su verdadera vocación fundamentalista y anacrónica: la instauración de un sistema socialista (p. k).

Así, Krauze ve en este indígena a un instrumento de los intereses de agentes externos a su comunidad. No es un hombre que es parte de un proyecto revolucionario, sino una herramienta del mismo:

> Entre José Pérez Méndez y sus comandantes existe una diferencia esencial: el primero es un personaje del pueblo, el segundo es un personaje que dice representar al pueblo. Es la misma, vieja historia de la guerrilla centro y sudamericana. Los comandantes no sólo hablan en nombre de todo el pueblo mexicano sino que se consideran los "herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad" (p. k)

Los argumentos de Krauze son mucho más categóricos que los de Paz. La certeza del historiador era la misma que el gobierno mexicano tenía: esta insurrección no era una iniciativa indígena. Más aún, los indígenas son víctimas *de teólogos de la violencia*, una frase acuñada por Ernesto Zedillo, en donde los primeros "ponen el fervor y los muertos", dice Krauze, mientras que, en otro rango y campo de acción, los catequistas aportan la preparación doctrinal, "la prédica", y en "la cúspide de la pirámide" se encuentran los comandantes, que son "guerrilleros profesionales, universitarios y urbanos, cuyo perfil es el de la típica guerrilla centroamericana o peruana" (p. L). En ello acuerdan otros colaboradores de *Vuelta*, como Fernando Pérez Correa (1995), para quien el movimiento neozapatista no representa una opción democrática ni mucho menos ofrece un proyecto de nación viable, siendo esto último un "misterio" por su inexistencia y falta de definiciones concretas. En cambio, lo observa como un movimiento desestabilizador y violento con poca propensión a la negociación. Esta ortodoxia ideológica, según Pérez Correa, es debida a que el movimiento

> es conducido por activistas políticamente formados en la práctica y en la teoría de la insurgencia a finales de la década de los años setenta. Son los residuos de un movimiento mundial y nacional agotado y en descrédito. La integración de demandas y la formulación de proyectos globales de desarrollo, en sociedades complejas y diferenciadas, escapa a la rigidez de sus, postulados. (pp. 26-27)

Enrique Krauze (1994) insiste en *absolver* al indígena colectivo de tal comportamiento desestabilizador cuando, mencionando una vez más a Pérez Méndez como indígena/símbolo, asegura que éste "ha sufrido de toda suerte de vejaciones pero es seguro que no participa del culto intelectual a la violencia que profesan sus comandantes: la muerte redentora, los ríos de sangre, la 'violencia cristiana'". Este culto, continúa el autor, no es propio de campesinos, "sino de universitarios, de poseídos dostoyevskianos" (p. k). Esta idea no sería abandonada por Krauze, para quien los líderes del movimiento se presentaban como seres mesiánicos cuyo anacronismo ponían en peligro la incipiente vida democrática del país. Este tipo de adjetivación sería una y otra vez utilizado en sus futuros ensayos dedicados al conflicto para referirse al papel del Subcomandante Marcos. En 2001 publica en la revista *Letras Libres*, que funda y dirige, un artículo titulado "Marcos, los riesgos del mesianismo", que resulta de una entrevista

radiofónica que le es realizada por José Gutiérrez Vivó a propósito de la Marcha por la Dignidad Indígena, la cual se estaba desarrollando en esos momentos. Krauze (2001) comenta que la actitud de Marcos está fundada en dos orígenes mesiánicos, una es "la mentalidad indígena, siempre en busca del guía, del que la va a redimir, y el marxismo". Esto, según el autor, acrecienta las posibilidades de que el neozapatismo se convierta en un movimiento fundamentalista en donde no hay negociación que valga, por lo que recomienda que el futuro del movimiento deba construirse "por el lado de la política no de la redención". "México cambió el 2 de julio", continúa Krauze, por lo que "caben los líderes políticos, pero no el mesianismo, no el redentorismo, no el fundamentalismo" (p. 101). En suma, diría un par de años después el historiador, "la de Chiapas era una guerra de raíz teológica, un capítulo en el resurgimiento mundial del fundamentalismo" (2003, parr.12).

En medio de la euforia que le provocaba a Krauze (2001) la transición de poder en el país, ahora en manos de un partido conservador que continuaría la misma línea política y económica de las anteriores administraciones priístas, comentaba que el camino será renovar y refinar al neoliberalismo, ya que no existe, en su opinión, un modelo alternativo que pueda ser viable, por lo que el neozapatismo no propone nada concreto, sólo un mensaje "carismático y redentor" (p. 101). Toda propuesta de justicia y desarrollo social, según esta perspectiva, no podría llevarse a cabo, de manera práctica y realista, fuera del modelo económico neoliberal.

Curiosamente, este mismo tipo de adjetivación (redencionismo, mesianismo) fue nuevamente utilizado más de una década después por Enrique Krauze para calificar igualmente a quien fuera candidato a la presidencia de la República en 2006 por el Partido de la Revolución Democrática, Andrés Manuel López Obrador, a quien dedicó un artículo que tituló "El Mesías tropical" (2006). Aunque las diferencias de las estrategias políticas y sociales de Marcos y López Obrador son evidentes (el primero no es propiamente un proyecto, sino una invitación a la apertura de esferas públicas alternativas mediante la participación ciudadana, mientras el segundo sigue la ruta partidista vinculada a grupos de poder tradicionales), parece que para el lenguaje de liberal del siglo XIX que utiliza Krauze, aderezado con un acento victoriano que critica formas "primitivas" de política, ajenas del *centro metropolitano*, propias del *tropico/periferia*, ambos personajes son igualmente advenedizos de la *poesía del pasado*. Esto incluso lo recalcaría en su libro *Para salir de Babel* (2006) en el que categóricamente diría que ambos líderes siguen un mismo proyecto "mesiánico", uno como guerrillero y otro como luchador social.

Así pues, para Krauze (1994), el liderazgo mostrado por los "comandantes" es todo menos democrático (p. l). No hay un liderazgo campesino o indígena que haga del EZLN diferente a las guerrillas de la década de los ochenta en Centroamérica, e incluso, continúa el historiador, es contrario al ideario de Emiliano Zapata:

> ...aquel caudillo campesino quería la devolución de las tierras usurpadas por las haciendas a los pueblos campesinos y las comunidades indígenas.
> Nunca quiso, como los comandantes actuales, tomar la capital del país e implantar el socialismo. Esta fe de los comandantes en la vigencia del socialismo recuerda a los *movimientos mesiánicos que postergaban la fecha del fin de los días una y otra vez*. Así se colocaban en una posición irrefutable. Pero su

> afirmación es también contradictoria con los supuestos propósitos democráticos que anuncia su proclama inicial; ¿en que votación ha decidido el pueblo mexicano que quiere ir al socialismo? En este sentido, no es fácil que el Zapata original hubiese simpatizado con los nuevos zapatistas. (p. m; mi énfasis)

Estos movimientos serían impulsados por esos "falsos profetas" que le ofrecen al indígena la redención por medio de la *violencia justa*. No es el indígena el protagonista de su subversión, sino el trabajo de *caxlanes* que organizan las estrategias de resistencia. Otros analistas, como Luis Salazar, seguían esta misma idea. En un artículo publicado en *Nexos*, Salazar (1995) reprochaba a Marcos su evidente "ambición de configurarse como un protagonista central de la política nacional, mucho más allá de las demandas y necesidades de las comunidades indígenas en las que sustenta *su opción* armada" (parr. 4; mi énfasis). Marcos pues, se convertía en el personaje totalizador de la atención pública que autores como Salazar observaban lejano a la lucha real por la solución de demandas indígenas.

En un artículo publicado en 1999 en el primer número de *Letras Libres*, número dedicado a Chiapas, mostrando con ello el interés de Krauze de "desmitificar" al movimiento neozapatista, el historiador nuevamente insiste en el origen *caxlán* (no indígena) de la revuelta. Dicho artículo es una interpretación del papel de Samuel Ruiz como organizador de cuadros que posteriormente vendrían a alimentar a las filas del EZLN. El título habla por sí mismo: "El profeta de los indios". Aquí Krauze (1999) presenta a Ruiz como un continuador de la obra de Bartolomé de las Casas, al defender al indio por considerarlo como el hombre nuevo por el cual se refunda al cristianismo. La forma de interpretación de la Biblia y la opción por los pobres de quien fuera obispo de San Cristobal es visto por Krauze como un despropósito al apelar a la *violencia justa*. Asimismo resalta la supuesta personalidad antidemocrática de Ruiz que se niega a reconocer a la democracia liberal, tan idealizada por Krauze, como un camino que lleve a la justicia social.

El Ruiz de Krauze es otro *redencionista* más en la lista del historiador, un *teócrata fundamentalista*. "Siento que pertenecemos a dos mundos muy distintos: la tradición liberal humanista frente al redentorismo", dice el autor (p. 95). Así pues, el neozapatismo no se presenta como una opción viable de debate político en los términos que son presentados por quienes supuestamente construyeron sus cimientos ideológico (Ruíz y los *maoístas*). Al margen y como carne de cañón, los indígenas neozapatistas no son tomados como elementos activos en la conformación de focos de disidencia.

Otro argumento que Krauze (1994) repite en varios de sus artículos, es aquel en el que enfatiza las semejanzas entre las realidades chiapanecas y peruanas, lugares en donde no se dio "el exitoso proceso de mezcla biológica y cultural entre los indios y españoles llamado 'mestizaje'". Según el autor, el proceso de mestizaje "atenuó o disolvió las tensiones étnicas" (p. 1). Asimismo, mientras afirma que tiene una opinión muy positiva de los zapatistas, Krauze (2001) comenta que "entre los aspectos negativos está su insistencia en que la deuda histórica con los indígenas es casi impagable", ya que si se compara con otros países con población indígena, "la calificación de México es la más alta". Por tanto, continúa su argumento diciendo que "el aporte fundamental, histórico, social, de México es el mestizaje. Así, cuando se quiere dividir a los que tienen el color de la tierra y los que no lo tienen, me parece que se está incurriendo en

una actitud racista" (p. 100). Sin embargo, como se expuso en la primera parte de esta disertación, esta idea es sumamente problemática, ya que el mestizaje se implantó como un discurso dominante que a la postre vino a desencadenar un terrible etnocidio. Incluso esa "disolución de tensiones" a las que hace referencia el autor, no fueron resueltas, ya que prevaleció un racismo funcional que aún opera en los imaginarios sociales a través de las representaciones del *naco* (el indio desindianizado) o del clasismo evidente que sufre el país, por dar sólo algunos ejemplos. No hay que olvidar que en cualquier parte del país la palabra indio sigue siendo para muchos una forma de insulto. Por tanto, si bien no existe un enfrentamiento étnico *per se* en las zonas mestizas de México, la violencia epistémica sí es latente y también es potencialmente generadora de violencia entre grupos sociales. Lo que a Krauze le parece división entre "mestizos" y los del "color de la tierra" (que acaso son los mismos, pero con distinta formación ideológica), más bien resulta ser una exigencia de integración. En todo caso, el indígena no tiene que dejar de serlo para no ser marginado, como lo podrían pensar intelectuales positivistas terriblemente dogmáticos y extremistas como Mario Vargas Llosa, sino ser incorporados, como cualquier grupo, aún en su diferencia.

Otros autores que escribían en *Letras Libres* opinaban lo mismo que Krauze, por lo que, salvo en algunas excepciones[24], los argumentos expuestos en los ensayos presentados en esta revista de reflexión crítica continuaban centrados en el supuesto liderazgo absoluto de individuos no indígenas en el movimiento. En el mencionado número inicial de esta revista, publicado en enero de 1999 y la cual continuaba la tradición de *Vuelta* a la muerte en 1998 de Octavio Paz, el historiador y profesor del Colegio de México, Juan Pedro Viqueira, publica un ensayo titulado "Los peligros del Chiapas imaginario". Viqueira ha dedicado gran parte de su labor académica al estudio de la historia de Chiapas. Su obra se ha enfocado a analizar formas políticas y de organización social de los pueblos indígenas de ese estado, así como el estudio de conflictos y sublevaciones históricas en la zona, lo que lo ha llevado a publicar y editar varios libros sobre el tema[25]. En ese primer artículo de varios publicados en *Letras Libres*, Viqueira (1999) muestra su desacuerdo y crítica en contra de los neozapatistas y sus defensores. Al respecto, el autor se sorprende de la forma en que académicos de primer nivel "han asumido públicamente, sin la menor reticencia, las falsificaciones más burdas propaladas por los zapatistas", a lo que agrega:

> Al parecer, la lucha contra el gobierno y el PRI lo justifica todo, incluso el sacrificio del sentido crítico, que es el sustento mismo de su ejercicio profesional. Otros callan las verdades que conocen demasiado bien para no disentir en público del mundillo en el que se mueven y aspiran a sobresalir, para no ser acusados por sus amigos de haberse vendido al gobierno, de haber traicionado la "causa indígena". (p. 22)

---

[24] Ver Monsiváis, C. (1999). De qué tienen que pedir perdón. *Letras Libres, 1*, 46-48.

[25] Ejemplo de la obra de Viqueira se encuentran: *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, Tusquets editores, 2002; *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995; *María de la Candelaria, india natural de Cancuc*, FCE, 1993, etc.

Asimismo reprueba la actitud de Marcos, a quien observa como un revolucionario radical cuyo objetivo es acabar con un sistema político-económico (i.e. el neoliberalismo), siendo la causa indígena sólo una herramienta propagandística: "Mientras peor sea la situación de los indígenas, mientras más sufran represión y más miserables se encuentren, más fuerza tendrá la causa zapatista", una lógica que, dice Viqueira, se equipara a la ortodoxia de los revolucionarios del siglo XIX (p. 97). Así pues, según esta posición, los "cabecillas" del movimiento no están realmente enarbolando una causa indígena, sino que se valen de ella para llevar a cabo su proyecto revolucionario. Así lo ve también Adrián Acosta (1997), quien publica en *Nexos* un artículo en relación a la *Marcha de los 1,111* que indígenas neozapatistas inician el 8 de septiembre de 1997 desde Chiapas a la Ciudad de México. Acosta critica la actitud impositiva del proyecto de nación que a su parecer el neozapatismo busca establecer. Para el autor esta marcha no representó una movilización dirigida a establecer un diálogo abierto e interactivo de los rebeldes indígenas con organizaciones sociales, políticas y culturales, así como con miembros en general de la sociedad civil, sino para seguir "acariciando la posibilidad de un cambio revolucionario de matriz indígena-popular", en el que no necesariamente, de manera paradójica, se vela por los derechos de estos pueblos. Por ello, Acosta comenta:

> Y mientras los indígenas regresaron a sus lugares de origen para ser recibidos como héroes de un acto de valentía y entereza revolucionaria, los millones de ciudadanos que sólo aspiramos a ver resuelto pacíficamente un conflicto polarizado entre el gobierno y los encapuchados, nos quedamos en nuestras ciudades para esperar un nuevo capítulo de esta ya farragosa, aburrida y al parecer interminable (mala) novela protagonizada por actores francamente mediocres, a los que les tiene sin cuidado el espectáculo que ofrecen. El asunto de fondo, los derechos indígenas y las nuevas políticas sociales dirigidas hacia ellos, sólo parecen jugar un papel marginal en el ya largo camino recorrido iniciado en enero del 94. (parr. 9)

En el mismo tono, José de la Colina (1999) escribe en *Letras Libres* que los indígenas dentro del movimiento en realidad siempre han estado en segundo plano, como trágicos elementos del paisaje revolucionario que pagan con su vida los excesos ideológicos de los dirigentes zapatistas. El espectáculo de esta guerra de propaganda, según se puede deducir de los argumentos de de la Colina, sólo llevan a la construcción de un mito, una dramática ficción, al que se le paga tributo con la sangre de los indígenas (la "muerte redentora", como lo podría decir Krauze):

> El alzamiento guerrillero es esencialmente un perpetuo manifiesto y una infinita serie de planfletos escritos por Marcos (en papel o en pantallas de Internet) y puestos en escena, en personajes de carne y hueso, en la miserable y fastuosa escenografía chiapaneca y bajo los ojos del mundo. Es el poder de la palabra y de la ficción, aun si su costo en sangre verdadera, tanto la de los Hombres Verdaderos como la de los indígenas comunes y también verdaderos, pero sin mayúscula, es tan alto y lamentable. (p. 99)

De acuerdo a Viqueira (2001b), el neozapatismo como movimiento se encuentra desgastado, aspecto del que responsabiliza directamente al Subcomandante Marcos. Ejemplo de ello es la forma en que no aprovechó la oportunidad histórica de negociar con el poder legislativo a su llegada a la Ciudad de México durante la marcha indígena de 2001. El lenguaje de Viqueira es de llamar la atención, ya que al referirse al EZLN prácticamente se enfoca a Marcos como dueño absoluto de las decisiones y estrategias del movimiento. En esos términos dice que, al abandonar la mesa de negociaciones con el Senado, Marcos "desperdició, una vez más, una de las mejores cartas para darle una salida pacífica a *su movimiento* rebelde" (p. 33; mi énfasis). Los comandantes indígenas del movimiento no figuran como personajes de peso dentro de los ensayos del historiador, esto es, en relación a la toma de decisiones del EZLN. Por ello, a la hora de recriminar las acciones neozapatistas, Viqueira se dirige a Marcos, quien a su parecer "prefiere mantener vivo el mito del guerrillero poeta, puro e intransigente, a contribuir en la solución de los gravísimos problemas que aquejan a las regiones indígenas de Chiapas" (p. 33). De igual manera, al insistir que en todo caso el neozapatismo debe transitar por la vía política, refiriéndose quizás con ello a la entrada del movimiento al juego de la democracia electoral, Viqueira (2000) reprocha a Marcos su tozudez:

> ¿Querrá mantener a ultranza su imagen romántica de hombre puro y radical que no transige nunca, a costa incluso del bienestar de los indígenas de Chiapas que sufren día a día las consecuencias de la prolongación del conflicto? ¿Se resignará a dejar de ser un mito y convertirse en una persona de carne y hueso, son sus virtudes y defectos? La respuesta está en el aire. (p. 55)

Por tanto, de acuerdo al autor, el recuento del papel del EZLN en Chiapas no es para nada positivo, quien condena el hecho de que esta organización haya agravado las condiciones de desempleo, emigración de campesinos empobrecidos (sobre todo hacia Estados Unidos, con todos los peligros y riesgos que esto tiene) y corrupción (e.g. el supuesto desvío de fondos de las ONG's que apoyan a los municipios autónomos, o *Caracoles*, hacia la dirigencia del EZLN) (Viqueira, 2004). Sobre este último punto, Ramón Cota (2001) insiste en notar que la rebelión en Chiapas también fue provocada indirectamente por los recortes financieros en políticas públicas asistencialistas en boga en las décadas de los sesenta y setenta, en donde sectores sociales se beneficiaron de medidas paternalistas de gasto público, que al desaparecer, motivaron la movilización de sus dirigentes. En suma, según Cota, esta es también una lucha por recursos públicos, por eso el interés de crear paradójicamente comunidades autónomas *no tan autónomas* que puedan hacerse de estos recursos para beneficio de las dirigencias. En un artículo también publicado en *Letras Libres*, el autor lo diría de la siguiente manera:

> No estamos entonces ante una rebelión indígena por retornar al pasado, a la comunidad prístina imaginaria. Estamos ante una rebelión indirectamente provocada por la acción económica y social del estado en sectores que así elevaron sus expectativas y que, por lo mismo, ahora quieren más. Por eso sus líderes insisten con tanta vehemencia en declarar a las comunidades "entidades de derecho público", es decir, de gasto público, aunque esta demanda contradiga el principio de autonomía cultural. (p. 50)

La deducción que parece salir de los ensayos de estos autores es que el movimiento neozapatista sólo utiliza la autonomía y los derechos indígenas como meras pantallas para justificar sus acciones y persuadir, cuando no manipular, a la opinión pública. Al respecto, Pedro Pitchard (2001) considera que el discurso indigenista utilizado por los dirigentes neozapatistas, concretamente Marcos, no parece ser más que una estrategia de propaganda. Con respecto a ello, parafrasea a Alcida Ramos, influenciada a su vez por Baudrillard, diciendo que el neozapatismo hace uso del *simulacro del indígena* como bandera de identidad, es decir, de un indígena irreal que se convierte en elemento de ficción para los intereses de grupos occidentales. Es así que frecuentemente "el peso de la ficción cobra tal fuerza que los propios indígenas se ven obligados a cumplir con su papel de espectáculo, o de lo contrario ni siquiera existirían", comenta Pitchard. Por tanto, el discurso y la causa indígena también pueden ser desechables cuando deje de cumplir su función de "capital simbólico":

> Es muy posible que el "problema indígena" esté comenzando a experimentar un serio reflujo en el interés público. Pero, como sabemos, esto no tendría por qué dejar fuera de lugar a los zapatistas; conociendo el talento del Subcomandante Marcos, no sería extraño que fuera capaz de orientarse una vez más en una dirección política distinta, imprevisible y redituable. (p. 54)

Esta supuesta "ventriloquia de Marcos", que según el autor se adapta hábilmente a los tiempos políticos, fue evidente cuando transformó el discurso revolucionario original por uno que enfatizara la identidad indígena del movimiento. Ello también sería destacado por Salvador Morales, un antiguo subcomandante del EZLN quien en entrevista con Bertrand de la Grange y Maite Rico (1999) para *Letras Libres* diría: "la idea original de las FLN era que el proletariado era la vanguardia. Lo indígena salió ya después" (p. 78). El Subcomandante, "que por lo que parece no conoce ninguna lengua indígena", dice Pitchard (2001), "empezó a hablar como la población urbana se figura que hablan los indios: una extraña mezcla de expresiones del castellano arcaico de Chiapas, sintaxis de los indios de las películas del Oeste y motivos del género pastoril romántico europeo" (p. 52), lo que denota la forma en que el autor subestima el tiempo y la convivencia que Marcos habría tenido con las poblaciones indígenas de los Altos de Chiapas, que bien pudieron influenciar su sintaxis; incluso, aún especula sobre el desconocimiento de Marcos sobre lenguas indígenas, lo que a su vez desacredita el vínculo que pudiese tener con estas comunidades de las Cañadas. Por tanto, para Pitchard parecería que Marcos más que puente de comunicación de las comunidades indígenas con el resto del país, es un oportunista que cambia su discurso a conveniencia.

Asimismo, Pitchard se da a la tarea de querer desmitificar una serie de posturas del neozapatismo que a su parecer recobran una serie de elementos idealizados de las culturas indígenas, provocando con ello que ecos del mito del *Buen Salvaje* sean identificados por el autor. Los argumentos utilizados por Pitchard llevan a concluir que el cambio de discurso marquista se concentró en edificar una ficción fundada en hacer del sujeto cultural indígena un ser ideal que representara un orden moral superior al del resto de los mexicanos (p. 51). Por ello, varios intelectuales nacionales y extranjeros, explica el antropólogo, apelaban sin recato a la idealización de las demandas y acciones

de los guerrilleros, recurriendo a opiniones que "tendían a enfatizar los estereotipos convencionales de los indígenas –su sabiduría, la relación con la naturaleza, el respeto por los demás, la democracia directa, etcétera": los indígenas eran el "verdadero rostro de México" tan negado por la modernidad o "sus intentos" (p. 52). En ese mismo tono, Jean Meyer (1999) critica estas dinámicas de representación que hicieron renacer al *Buen Salvaje* como discurso para volver a cuestionar al *establishment* europeo, tal como sucediera en los siglos XVI y XVII. De acuerdo a Meyer, "la dimensión indigenista o indianista ausente en el programa inicial del EZLN", obedeció a un cambio de estrategia que el Subcomandante Marcos realizó para capitalizar el impacto del movimiento como "la esperanza reencontrada" después de la caída del Muro, "esperanza" que no sólo tuvo importancia para la izquierda mexicana, sino para la europea, sobre todo aquella localizada en el Mediterráneo (p. 70). Siguiendo el mismo lenguaje de la mayor parte de los ensayistas de *Letras Libres*, Meyer ahonda su argumento en contra de los "redencionistas":

> De repente, el "indio" se encuentra promovido a la dignidad de agente revolucionario y es el nuevo "proletariado". La iglesia católica mexicana e internacional retoma así el sendero que siguió hace siglos y los *mesianistas de izquierda* la siguen en esa vereda, nueva para ellos. Tanto cierto nacionalismo mexicano, como cierto internacionalismo europeo, comulgan en esa nueva empresa muy antigua: '¡a redimir indios!', una vez más. (p. 72; mi énfasis)

La crítica del historiador lógicamente se dirige a cuestionar a aquellos constructores de una "utopía indiana" que puede derivar en el fundamentalismo. De hecho, Meyer parece puntualizar que su inconformidad se enfoca hacia aquellos que utilizan a los indígenas como banderas políticas de proyectos propios, sin beneficios reales para estos últimos. Sin embargo, lo que no es considerado es que la subversión y la resistencia, por lo menos en este caso, no fue un fenómeno unilateral, sino por el contrario, todo parece indicar que indígenas y no indígenas que cohabitaban en la zona lo diseñaron en conjunto (Gilly, 1997; Muñoz, 2003; Montemayor, 1998; Hernández Navarro, 1995). Si bien el papel de la *concientización* en la tradición freiriana, por ejemplo, es un instrumento de reflexión crítica de tradición socrática para individuos oprimidos, no puede subestimarse la capacidad de dichos individuos para transformar y crear formas creativas de resistencia que se adaptan a sus necesidades. Meyer tiene en parte razón: los ecos del *Buen Salvaje* son apropiados por varios simpatizantes del movimiento neozapatista. Pero no puede considerarse por ello que los indígenas son sujetos inmaduros, en el sentido kantiano, que son utilizados como simples títeres y manipulados por "profesionales de la violencia", sino por el contrario, se han politizado para cuestionar a un sistema que los ha mantenido aislados de las supuestas "bondades" del mito nacional.

Así pues, en suma, la tesis fundada por Warman ha continuado en las letras de varios intelectuales liberales en México, siguiendo prácticamente una misma línea editoral: el liderazgo indígena en el neozapatismo es marginal y tangencial, por lo que a pesar de que ellos representan la *raison d'être* de esta organización rebelde, la realidad es otra; esto es: *el neozapatismo es una realidad indígena refractada.*

La obsesión por la máscara: los pilares del anti-zapatismo.

Durante meses, el estado mexicano buscó afanosamente de entre sus archivos de la *Guerra Sucia* de los setenta y a través de sus servicios de inteligencia, algo que los llevara hacia la identidad de los enmascarados que se habían rebelado en Chiapas, sobre todo la de los no indígenas que aparecían junto a ellos. Desde el principio, el gobierno mexicano concentraría sus investigaciones en la influencia y apoyo que comunidades indígenas recibirían de grupos externos, nacionales o extranjeros.

La información comenzó a fluir: interrogatorios a ex-miembros del movimiento y a guerrilleros presos poco después del inicio de las agresiones, descubrimiento de documentos en campamentos zapatistas y archivos de los servicios de inteligencia, entrevistas con activistas y religiosos, etc. Al gobierno le urgía saber ante quién se enfrentaba y desmitificar a aquel personaje que con su carisma le estaba ganando la guerra ante la opinión pública. Asimismo, las formas y la creatividad del movimiento, así como su impacto mediático, llevó a periodistas e investigadores a dedicarse de lleno a explorar las entrañas de la organización rebelde. Los primeros meses de la rebelión también vieron aparecer un sinnúmero de publicaciones, unas más serias que otras, que trataban de ofrecer pistas sobre la insurrección. Eso también llevó a un desenfreno de información que formulaba las más variadas hipótesis: desde el origen extranjero del movimiento, teorías de la conspiración que involucraban a sectores gubernamentales, el financiamiento del movimiento por medio de prácticas ilegales tales como el secuestro o el narcotráfico, etc.

El *establishment* intelectual mexicano fue muy cauto a la hora de seleccionar sus fuentes. No obstante, hacían falta los *datos duros* que pudieran alimentar, y confirmar, el escepticismo y el recelo que les provocaba el movimiento neozapatista, que se reflejaba en sus ensayos. Esos *datos duros* llegarían tiempo después a través del trabajo de tres periodistas: el mexicano Carlos Tello, el francés Bertrand de la Grange y la española Maite Rico. El primero escribiría "La rebelión de las Cañadas. Origen y ascenso del EZLN" en 1995, y los dos últimos escribirían "Marcos, la genial impostura" en 1997. En términos generales, estos dos libros también concluían en lo mismo que las fuentes gubernamentales: el neozapatismo no era un movimiento comandado ni diseñado por indígenas; asimismo, el discurso indigenista de Marcos obedece a una estrategia para ganar simpatías, pero detrás de dicho discurso se encuentra una organización antidemocrática e inflexible. Estas obras darían a conocer públicamente la información confidencial con la que ya contaba el gobierno: los nombres de los dirigentes, los sitios de entrenamiento, los años de organización, las disputas entre grupos locales, los encuentros y desencuentros con la diócesis de San Cristóbal, el papel de maoístas y teólogos de la liberación, las formas de financiamiento y las compras de armas… esto no parecía otra cosa que una guerrilla tradicional que habría hecho del espectáculo y del mito su forma de supervivencia.

Los testimonios y entrevistas que presentan los autores en ambas obras son principalmente proporcionados por miembros de otras organizaciones indígenas de Chiapas; antiguos militantes del movimiento, incluyendo a varios de ellos que pertenecieron a las Fuerzas de Liberación Nacional, de donde saldría el grupo fundador del EZLN; diáconos contrarios al liderazgo de Samuel Ruiz en la zona; fuentes gubernamentales, así como contactos en el extranjero (en Cuba y Nicaragua) con los que presumiblemente tuvieron relación algunos de los miembros del EZLN durante sus años

de formación y entrenamiento. Sin embargo, no cuentan con ninguna entrevista directa con los miembros de la dirigencia neozapatista, por lo que los alegatos de los activistas contrarios a la causa neozapatista ahí expuestos quedan sin contestación.

El libro de Carlos Tello es un recuento de la conformación y desarrollo de células subversivas en los Altos de Chiapas, en concreto en la zona de las Cañadas. La obra fue editada por *Cal y arena*, casa editora de *Nexos*, e incluso el autor agradece el apoyo recibido por Héctor Aguilar Camín. Al igual que el libro de Rico y de la Grange, Tello recibió buena parte de su información de dos personajes: Carmen Legorreta, quien fungió como asesora de organizaciones indígenas en Chiapas (concretamente la *Unión de uniones*), y por Salvador Morales, quien fuera uno de los subcomandantes del EZLN junto a Pedro y Marcos, y quien llevara el seudónimo de Daniel. Incluso, la propia Legorreta publicó un libro titulado "Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona", también editado por *Cal y arena* en 1998, pero que no gozó del éxito editorial de las dos publicaciones anteriores, a pesar de que la autora es ampliamente citada por esas obras como fuente primaria en relación a los hechos ocurridos en las Cañadas previos al estallido de 1994.

El detalle de los hechos ahí expuestos es impresionante. Incluso, varios autores, incluyendo a la comandancia neozapatista, denuncian el uso de información clasificada que fue proporcionada por órganos de inteligencia con el fin de desmitificar y descubrir las supuestas intenciones reales de los dirigentes neozapatistas (Le Bot, 1997; Harvey, 1998). Sin embargo hay una diferencia sustancial entre las dos obras: Tello trata en el transcurso de su obra de concentrarse en los acontecimientos expuestos por sus entrevistados, fuentes y su propio análisis; incluso se podría decir que sigue una actitud pragmática con respecto a la relación de hechos. Sin embargo, la sola selección de sus fuentes marca por sí misma una forma de tomar posición con respecto al conflicto. Por otro lado, Rico y de la Grange recurren continuamente a la especulación y a la adjetivación, lo que le imprime a su obra un fuerte sentido visceral.

En "La rebelión de las Cañadas", Tello (2005, original 1995) proporciona información acerca del origen de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) a finales de los sesenta, y cómo varios de sus miembros se establecieron en Chiapas durante el periodo de la *Guerra sucia*. Comenta cómo a principio de los ochenta se crea formalmente el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, y la manera en que comenzó a reclutar a miembros de las comunidades indígenas de la zona (pp. 67-71). Asimismo, habla de la identidad y seudónimos de los miembros del movimiento, incluyendo a los del FLN que le dieron origen, detallando incluso el perfil de algunos de ellos, sobre todo de Marcos de quien proporciona hasta características de su personalidad e intereses intelectuales (pp. 112-116). De la misma manera, explica la forma en que el EZLN aprovechó el trabajo político iniciado por el obispo de San Cristóbal, Samuel Ruiz, desde los años setenta, el cual promovió la creación de distintas organizaciones campesinas indígenas las cuales dependían directamente de la diócesis (pp. 105-117).

El autor además confirma lo que muchos intelectuales conservadores sospechaban: que la organización no era una iniciativa indígena, sino el trabajo de adoctrinamiento de la diócesis de Don Samuel y los activistas urbanos que se asentarían en la zona. Al respecto, Tello diría que "los indígenas, en efecto, eran la base de la guerrilla, no su dirigencia" (p. 240). Sin embargo, aclara el autor, que debido a la dependencia de los zapatistas con respecto a las comunidades indígenas, en términos de

recursos, no podían tomar decisiones horizontales, sino que tuvieron que *convencer* a los indígenas para tomar las armas y luchar por su proyecto revolucionario. Tello explica esta situación:

> Su dependencia no significó, sin embargo, una inversión de mandos en el EZLN. Los indígenas que militaban en la guerrilla, igual que los que la sostenían con su trabajo, actuaban todos bajo las órdenes de la Comandancia General. No sólo eso: estaban además subordinados –y lo sabían y lo aceptaban- a un proyecto de lucha que los rebasaba: el proyecto de liberación nacional que planteaban en la clandestinidad los comandantes de las FLN (p. 268).

El éxito de este movimiento entre las comunidades indígenas se debía a que Marcos, retratado por el autor ya como líder único del EZLN a finales de los ochenta, reclutaba a quienes eran tradicionalmente aislados de las decisiones de peso en las comunidades, y que engrosarían el número de los contingentes zapatistas: jóvenes y mujeres, a quienes "les ofreció mando, prestigio, armas de fuego" (p. 220). Con respecto a las armas (según Tello financiadas por recursos propios de los indígenas, incluso por medio de desvíos de fondos de programas gubernamentales) cuenta cómo el Comandante Germán, Fernando Yánez, las compraba en Estados Unidos, dejaba las mejores para la dirigencia y el resto las vendía a los indígenas de los comunidades a precios exorbitantes, hasta a más de tres veces de su valor real (pp. 224-225). Este tipo de datos, de los que no se menciona fuente[26], junto con el divisionismo y calamidades provocadas en las comunidades indígenas de Chiapas por parte de los neozapatistas (pp. 240-241), fueron utilizadas constantemente por los críticos del movimiento para reportar supuestos abusos de la Comandancia del EZLN.

Carlos Tello concluye que el neozapatismo más bien era un movimiento incoherente que fue construyendo su identidad conforme fueron atentos de la oportunidad que les ofrecía proclamarse como un movimiento enteramente indígena, dejando de lado consignas marxistas. De hecho, Tello los observa como un movimiento huérfano de identidad hasta 1996, cuando son firmados los Acuerdos de San Andrés, y que a decir del autor "dejaron de mirar el cielo nada más para ver también su raíz", es decir, hicieron suyo el proyecto indígena a falta de uno propio (pp. 270-271). Antes de eso, el movimiento se debatía en la incoherencia discursiva en la que se promovía un proyecto socialista hacia adentro, mientras que hacia afuera se exigía un proyecto democrático (p. 264). Sin embargo, suponiendo que Tello tuviera razón, sorprende leer que el autor encuentra incompatibles al socialismo y a la democracia, como si la democracia tuviese exclusividad de aplicación en ciertos sistemas políticos. Así pues, uno se preguntaría ¿dónde está la incoherencia? Con ese comentario, Tello desprecia e ignora, por decir lo menos, las posibilidades políticas de la socialdemocracia.

Hacia el final del libro, Tello muestra sus votos por la democracia y el estado de derecho, y afirma que a partir del 2 de julio de 2000 "los mexicanos afirmaron, en las

---

[26] Este dato seguramente sería proporcionado por Salvador Morales, el subcomandante desertor de las filas del EZLN y probable informante de la inteligencia gubernamental sobre la información que del movimiento se tenía, quien le diría a Bertrand de la Grange y Maite Rico con respecto al asunto de las armas que "El EZLN predicaba a su gente que los capitalistas los explotaban, y resulta que el EZLN los exprimía, ¿verdad? Ahora con eso me van a entender porqué me salí del EZLN" (1999, p. 89).

urnas, su voluntad de cambiar el país sin disturbios, en el marco de las instituciones que, ese día, refrendaron su compromiso con la democracia. Con ese mandato tendrán que negociar los rebeldes en Chiapas" (p. 272). Sin embargo, una vez más, cabe otra pregunta: ¿Qué acaso la democracia no requiere de una serie de elementos fundacionales para realmente representar "la voluntad" de un país? Estos elementos tienen su base en un sistema político que reconozca y ataque problemas de justicia social (i.e. las *oportunidades* de acceso al sistema democrático que explica, por ejemplo, John Rawls y que fueron expuestas en el Tercer Debate). Se ha insistido en esta disertación que la democracia electoral aunque útil, es insuficiente, pues representa la voz de una mayoría en la que no necesariamente se incluyen los intereses de las minorías no privilegiadas. O peor aún, funciona a través de sistemas ideológicos fundados en la discriminación. Tener una fe ciega en las "instituciones" es olvidar que la ley es construida también a través de discursos dominantes que potencialmente podrían sólo beneficiar a sectores privilegiados. El "mandato" en todo caso, tendría que estar valorado más bien en términos de apertura de opciones de participación pública que no deje a nadie afuera del debate, y el neozapatismo, con todas sus carencias y controversias, ha intentado hacerlo. Otros críticos del movimiento han dicho que varios de los postulados neozapatistas no pueden entrar al terreno de la negociación con el gobierno ya que rebasan a problemáticas locales de los pueblos indígenas y más bien obedecen a la configuración de un nuevo orden político. Al respecto, Javier Romero (1995) comentó en un artículo para *Nexos* que este tipo de postulados más obedecen a posiciones políticas de los dirigentes del movimiento que a los pueblos indígenas que dicen representar, por lo que no deben ser parte de la mesa de negociaciones entre los rebeldes y el gobierno, ya que "atañen a un conjunto de actores mucho más amplio, y no pueden ser resueltas en un acuerdo que sólo involucra a dos partes". Por tanto, Romero afirma que los postulados neozapatistas resultan ser tan desmedidos que han bloqueado toda posibilidad de negociación, llevando a una prolongación sin sentido del conflicto al no enfocarse a los problemas específicos de atraso y marginación de las comunidades indígenas:

> La pretensión del EZLN de convertirse en el motor de la democratización del país resulta a todas luces desmesurada -a pesar de las apasionadas convicciones de muchos afiliados a esa protoorganización que ha usurpado el nombre de la sociedad civil-, pero amenaza con bloquear un acuerdo que debe centrarse en otros aspectos (parr. 5).

Este tipo de posiciones insiste en tratar las problemáticas indígenas sólo *como asuntos indígenas*, como si otros grupos oprimidos no pudieran beneficiarse de esta experiencia. Es decir, la trascendencia temática de las mesas de negociación que tienen que ver con un entorno nacional y un sistema ideológico *in toto* son consideradas como desmesuradas, sin tomar en cuenta que *la problemática indígena* es un indicador de formas de segregación cultural que manifiestan una crisis sistémica, ni más ni menos. Que la iniciativa de revisar dicho sistema parta de una problemática indígena, no debe de sorprender, al contrario, naturalmente se manifiesta a través de quienes han sido los más discriminados entre los discriminados. En todo caso, si dicha iniciativa parte o no exclusivamente de sus dirigentes, es lo que menos debe importar: lo fundamental es mostrar al sujeto cultural indígena, al igual que al sujeto oprimido *per se*, como

elemento activo de transformación democrática. Si se rebasan los ámbitos de acción de los involucrados en el conflicto, es decir neozapatistas y gobierno, no debe ser visto como un obstáculo, sino una oportunidad de ampliar el debate e involucrar a otros participantes no privilegiados o a distintos sectores de la sociedad civil. Los problemas locales pueden ser resueltos temporalmente, pero las prácticas de discriminación cultural los harán aparecer nuevamente en cualquier instante. Por ello, a pesar de esta *desmesura* y más allá de la negociación, el neozapatismo resulta convertirse en una invitación al debate para actores que antes no habían sido considerados. En todo caso, un problema histórico tan grave como ese, bien merece tal "desmesura".

Ahora bien, el libro del periodista de *Le Monde*, Bertrand de la Grange, y de *El País*, Maite Rico (1997) siguió la misma línea que el de Tello. A diferencia de este último que se enfocó más a asuntos organizaciones y estructurales de la guerrilla en Chiapas en términos generales, esta pareja periodística, quien también ha colaborado para *Letras Libres*, se concentró en la figura de Marcos: desde sus años universitarios, su incorporación al EZLN, su vida familiar y su papel casi totalizador del conflicto en Chiapas. Al igual que Tello, de la Grange y Rico integraron su obra con testimonios de quienes fueran miembros de las FLN o del EZLN, sobre todo de Salvador Morales. Incluso, después publicarían en las páginas de *Letras Libres* una de las pocas entrevistas que este personaje ha concedido públicamente, fuera de los servicios de inteligencia. No obstante, varios de los entrevistados permanecen anónimos, al parecer por temor a las "represalias" que los zapatistas pudieran tomar. Respecto a esto último, resulta curioso (e incoherente) que un libro que habla de "desenmascaramiento de mitos", utilice testimonio de personajes "enmascarados", sin identidad... Asimismo dicen que no contaron con información de las fuerzas armadas ni de los servicios de inteligencia (p. 17), aclaración que quizás consideraron pertinente, sobre todo porque siempre ha existido la sospecha de que contaron con información precisamente de estos órganos, al igual que la obra de Tello (Vázquez Montalbán, 1999; Avilés, 2001).

Como ya se ha mencionado, este libro, a diferencia de "La rebelión de las cañadas", tiene un carácter mucho más especulativo. De hecho, al libro de Tello se le reprocha su posible vínculo con el CISEN (Centro de Investigación y Seguridad Nacional), la falta de claridad en el uso de fuentes, la parcialidad en la estructura de su narrativa, así como el uso nulo de referencias directas por parte de la comandancia del EZLN o del Comité Clandestino Revolucionario Indígena sobre los hechos que ahí cuenta; no obstante, prácticamente no existen críticas en lo relativo a la veracidad de los hechos. Es decir, este periodista sólo cuenta una parte de la historia, la cual ha sido utilizado por críticos y el propio gobierno mexicano para deslegitimar la lucha indígena de los neozapatistas, pero sería muy aventurado decir que miente. Sin embargo, de la Grange y Rico (1997) toman el riesgo de especular a tal grado que más parece teoría de la conspiración que reflexión crítica. Por ejemplo, De la Grange y Rico (1997) hacen eco de una hipótesis que circuló poco después del alzamiento zapatista: estos autores hablan de una supuesta "actitud extraña" de Patrocinio González Garrido[27] para que se suscitaran los acontecimientos en Chiapas. Incluso, los autores llegan a mencionar que

[27] González Garrido fue gobernador de Chiapas en los años previos a la insurrección (1988–1993) y dejaría el puesto por petición presidencial para irse de Secretario de Gobernación de la administración salinista.

"ha florecido la sospecha de que algunos servicios facilitaron el alzamiento zapatista minimizando, o incluso alterando, la información transmitida al entonces jefe de Estado, Carlos Salinas" (p. 43). Esto no parece tener lógica, ya que la primera víctima política del conflicto fue precisamente González Garrido. De hecho no hay ninguna prueba o evidencia que lleve a encontrar un vínculo con alguna fuerza política, mucho menos con la *nomenklatura* mexicana. Más adelante, los autores se preguntan "¿Es Marcos cómplice de un sector del poder?", al elucubrar sobre una posible hipótesis que involucra a Manuel Camacho Solís[28] con el zapatismo. Incluso dicen que "la sospecha es legítima" ante los contubernios entre los opositores al gobierno y el propio régimen que se han dado históricamente en México (p. 52). Una vez más, los autores no fundan sus argumentos en algún tipo de evidencia, y todo queda en el terreno de la especulación. Y por si esto no fuera suficiente, continúan especulando cuando comentan que uno de sus informantes, Lázaro Hernández (alias Jesús), quien fuera *tuhunel* de *tuhuneles* en Chiapas durante la década de los ochenta, el cargo más importante dentro de las comunidades indígenas de los Cañadas, quien contaba con el apoyo de la diócesis de San Cristóbal y fuera parte del EZLN, al cual renunciaría para lanzarse como diputado por el PRI, bien pudo haber fungido como puente "entre la guerrilla y un sector del aparato, cuyos intereses habrían convergido en un momento determinado" (p. 260).

De la vida antes de convertirse en guerrillero de Rafael Sebastián Guillén (la identidad del Subcomandante Marcos que el gobierno Mexicano dio a conocer con el afán de acabar con el mito) hablan profusamente: cuentan de sus estudios, su familia, sus orígenes, sus primeras obras como activista, sus viajes, sus mujeres... en pocas palabras, celebran un estilo de ritual de desenmascaramiento como lo hiciera el propio Ernesto Zedillo. Sin dejar de adjetivar, contarían así el momento en que las autoridades mexicanas darían a conocer la identidad del guerrillero:

> El 9 de febrero de 1995, *exasperado por las balandronadas de Marcos* en un momento en que el país afrontaba una crisis económica sin precedentes, el jefe del Estado [Ernesto Zedillo] decidió llamar a las cosas por su nombre. No en vano disponía por fin de una información más completa sobre este misterioso Ejército Zapatista de Liberación Nacional. "El origen, la composición de la dirección de esta organización y sus objetivos", reveló, "no son ni populares, ni indígenas, ni chiapanecos. Se trata de un movimiento de guerrilla nacido de un grupo creado en 1969 al exterior de Chiapas, las Fuerzas de Liberación Nacional, cuyo objetivo es la toma del poder por medio de la lucha armada". (p. 29; mi énfasis)

Esa misma idea sería repetida una y otra vez en el transcurso del libro, y sería casi dogma de fe para la intelectualidad conservadora del país y del extranjero, que

[28] Manuel Camacho Solís fue regente de la Ciudad de México durante el sexenio salinista y efímero Secretario de Relaciones Exteriores, una vez que Carlos Salinas optó por Luis Donaldo Colosio como candidato presidencial. Después fue nombrado Coordinador para el Diálogo en Chiapas, puesto que lo ponía otra vez en la carrera presidencial, al ser un puesto honorario, en caso de que por algún motivo, Colosio declinara. El asesinato de Luis Donaldo Colosio acabó con sus aspiraciones y él también murió políticamente durante varios años, hasta que Andrés Manuel López Obrador lo incorporó a su equipo, junto con otros ex–priístas de la administración de Carlos Salinas, y se convirtió en su operador político.

celebrarían el trabajo de Rico y de la Grange al "descubrir" a Marcos. Ejemplo de ello fue Mario Vargas Llosa (1998), quien incluso agradecería a los autores la publicación de su libro, que a su parecer era el más "serio" que se había publicado sobre el movimiento neozapatista. Así, para este tipo de personajes esta insurrección no era una obra de "indios alzados", ellos sólo eran parte de la estrategia de comunicación del proyecto marquista, como dice un tal Antonio al que entrevistan de la Grange y Rico (1997), de quien no se dice su identidad. "Nunca hubo un comandante indígena. Marcos es el que decide", dice este individuo, a lo que comentan los autores: "De hecho, y contra de lo que cuenta el líder zapatista, los vertiginosos ascensos en el escalafón se hicieron a última hora y de cara a la galería, para hacer creer a la prensa que los indios controlaban las cúpulas del EZLN" (p. 197). De la Grange y Rico concluían:

> Ni un solo blanco estaba bajo las órdenes de un indio. La diferencia jerárquica era evidente al primer vistazo: la mayoría de los combatientes indígenas utilizaban uniformes y armas de peor calidad, mientras que los blancos tenían un material muy superior que les hacía mucho menos vulnerables. (p. 229)

Ante ello, de la Grange y Rico recalcan que para Marcos los indios son "un capital revolucionario y un trampolín político" (p. 434), por lo que la causa indígena nunca fue realmente "la prioridad de Marcos ni la del resto de los dirigentes blancos de las Fuerzas de Liberación Nacional y su rama zapatista" (p. 432). Por lo tanto, los autores concluyen que la verdadera ambición de Marcos es "convertirse en dirigente nacional de la izquierda" (p. 436), cuando ha sido precisamente el camino contrario el que ha seguido el neozapatismo, es decir, no a través de la política partidista, sino como fuente de reflexión política sin que exista aspiración de acceder al poder directamente. Sin embargo, ambos periodistas insisten en mostrar al movimiento, al igual que lo ha hecho el gobierno mexicano, como un movimiento subversivo tradicional que lo único que busca es desestabilizar al sistema para acceder a cotos de poder. Ese es, por ejemplo, el problema que tienen sectores gubernamentales: miden al neozapatismo a través del mismo prisma hegemónico desde el cual se encuentran, es decir, a través de la única forma de entender la realidad que tienen: el poder político.

Así pues, todo era parte de un gran espectáculo, una guerrilla virtual cuya arma principal sería el "farol", dirían los periodistas (p. 37). Marcos intentaba forjarse como el nuevo *Che* Guevara, de quien dicen los autores le copió hasta el asma que padecía, fumaba pipa y se hacía pasar por médico como su héroe revolucionario, por lo que "interpretaba, por fin, el papel que siempre había soñado" (pp. 128-129), idea que repite Krauze en su artículo "El evangelio según Marcos" (2001) citando a un "funcionario cubano" del Departamento América que conocería a Marcos. Marcos se convertía así, dicen de la Grange y Rico (1997), en el nuevo mesías (p. 310), que junto con otro personaje también considerado mesiánico (Samuel Ruiz) hacían causa común contra las autoridades y los finqueros, pero que al final se disputaban el poder en la zona (p. 288). De hecho, haciendo una interpretación bastante particular de las palabras del obispo, quien ve en la obra de Jesucristo una forma de liberación para el oprimido, comentan que se quiere comparar con él: "Como Jesús, yo me lanzo por los pobres, aunque eso signifique lanzarse a un abismo" (p. 278). Y aquí cabría la pregunta para los autores: ¿Qué acaso el acogerse a la obra de un personaje histórico resulta en una forma de

comparación? Y así como Marcos, Samuel Ruiz tampoco sale bien parado de la obra de estos autores, de quien incluso comentan con agrio acentó que "fiel a su reputación, realizó extraordinarias acrobacias para ocultar la verdad en el curso de la entrevista que nos concedió" (p. 18). Y una vez más, sólo resta preguntarse: ¿cuál verdad querían escuchar los autores?, ¿una *ad hoc* a sus posiciones ideológicas?

Para Marcos, según los periodistas, el simulacro era parte esencial de la supervivencia del movimiento, cuya ficción seducía a quienes lo acompañaban en la lucha armada, construyendo un estilo de "Zapatilandia" para los revolucionarios trasnochados de la izquierda mexicana y extranjera que aún piensan que esta es una revolución indígena (pp. 353-356). Marcos se consideraba, según Salvador Morales, el "secretario de Dios" (de la Grange y Rico, 1999, p. 78). Así pues, esta pareja periodística dibujaron a un guerrillero excéntrico y egocéntrico, dado a las puestas en escena, que a pesar de decir que la lucha armada obedecía a los intereses de las comunidades indígenas, sólo perseguía su propio proyecto revolucionario y su muy personal culto a la personalidad:

> El jefe zapatista mantiene una lucha permanente para contener su ego indomable. Su lucidez le permite reconocer los excesos a los que le conduce su gusto inmoderado por el estrellato. Se da cuenta de que su constante presencia en los medios y sus fanfarronadas han acabado por restar credibilidad al papel dirigente ejercido supuestamente por los indígenas del EZLN. (1997, p. 359)

Asimismo, de la Grange y Rico explican que las circunstancias de pobreza y marginación en que se encontraban los indígenas habían sido los motivos por los cuales "*se habían dejado seducir* por la proposición de Marcos, pensando que ya no tenían nada qué perder" (p. 39; mi énfasis). Asombrados, los periodistas se preguntan: "¿Cómo este delirio pudo convencer a los indios de Chiapas para embarcarse en semejante aventura?" (p. 165). Con esa misma retórica, la periodista Alma Guillermoprieto (2001), quien considera al libro de Rico y de la Grange, junto con el de Tello, como "las investigaciones más completas que se han publicado sobre los orígenes de esta organización singular y también extraordinaria" (p. 40), se pregunta:

> ¿Cómo fue que en México, un país que derrotó su última rebelión guerrillera hace veinte años y que está cada vez más unido a Estados Unidos a través de las finanzas, la televisión y el comercio, media docena de guerrilleros logró convencer a miles de campesinos de sonar sueños tan extravagantes? (1999, p. 90).

Siguiendo la obra de Tello, Guillermoprieto comenta que se suelen mencionar tres razones principales por las cuales los campesinos tomarían esta decisión: el decreto de la selva Lacandona firmado por el presidente Luís Echeverría, el cual otorgaba el control de tierras de una vasta región de la selva a setenta familias lacandonas, desproveyendo de tierra a cientos de familias de indígenas que no eran lacandones, debido a que finqueros y funcionarios gubernamentales querían controlar el tráfico y explotación de maderas preciosas de la región, y utilizaron a los lacandones para dicho fin. Las otras dos razones fueron obra de Salinas de Gortari: la reforma al artículo 27 que

dejada de proteger a la figura del ejido, por lo que en caso de una mala cosecha los acreedores podrían hacerse de las tierras del campesino; y, por otro lado, la falta de subsidios gubernamentales para los cultivos de café una vez que se desató la caída de los precios internacionales de este producto en los primeros años de la década de los noventa. Sin embargo, Guillermoprieto dice que "nada de esto explica por qué los campesinos consideraron que la lucha armada era la única respuesta lógica a estas ofensas, ni cómo llegaron a sus convicciones utópicas". Las razones de pobreza y marginación le parecen poca cosa, de manera increíble, a una periodista que vivió de cerca conflictos guerrilleros en otros países y escribió célebres reportajes sobre ellos, por lo que siguiendo la línea editorial que tanto defiende el gobierno mexicano, comenta que la razón por la que los campesinos "se dejaron convencer" fue debido al trabajo de numerosos grupos "ideologizados" que pasaron años haciendo activismo en la Selva Lacandona: tanto grupos religiosos, comandados por Samuel Ruiz, como activistas maoístas de los que surgiría el EZLN (pp. 91-92).

Así pues, Guillermoprieto hace algunos juicios de valor bastante cuestionables y en momentos hasta insensibles, con tal de justificar la razón del movimiento como un fenómeno doctrinal y no propiamente de carencias extremas que llegaron a la radicalización. Por ejemplo, la autora menciona algunos datos terribles sobre el número de muertes que suceden en Chiapas por hambre. Sin embargo, dice la periodista, "se ha visto que, donde el hambre es causa principal de muerte, los hambrientos no se alzan en armas para derrocar el capitalismo" (p. 106). Sorprende lo categórico de los argumentos de Guillermoprieto, para quien al parecer las condiciones de marginación y discriminación resultan ser subordinadas a doctrinas radicalizas que buscan el derrocamiento del sistema que las produce. Es como si, de manera simplista, se dijera que los indígenas sólo están a la espera del "redentor doctrinal" que los guíe para levantarse contra las condiciones históricas que los tienen sumidos en la pobreza: la culpa entonces sería del activista, no de la dominación y opresión en la que se encuentran los pueblos indígenas.

Es así que, de manera general, da la impresión que los autores aquí citados, por lo menos en su acercamiento crítico al movimiento neozapatista, concluyen que el sujeto cultural indígena (colectivo y anónimo) no representa ser más que un grupo de individuos carentes de reflexión crítica, que fueron hábilmente persuadidos e incluso manipulados por grupos subversivos externos que les indicaron, y lo siguen haciendo, los pasos a seguir para rebelarse; y no es, por tanto, un sujeto activo de su propia resistencia que si bien se vale de las ideologías de resistencia de activistas externos, resulta también ser un constructor de realidades más aceptables para su condición a través de su propia cosmovisión. En suma, la relación *dialógica* entre oprimido y activista, los vínculos que forman y su mutua influencia, por lo menos en este caso, parecen no importar en las posturas de una parte de la intelectualidad liberal mexicana, para quienes el sujeto cultural indígena sigue siendo tangencial a su subversión, aún y cuando se muestre sin máscaras.

SEXTO DEBATE
ESPEJO DE REFLEXIÓN
Representaciones del sujeto cultural indígena a propósito del neozapatismo.

> Como en una especie de esquizofrenia social, abrimos un gran abismo entre la población indígena actual y la prehispánica. Aplaudimos la figura abstracta del pasado y nos avergonzamos del presente. Exaltamos la memoria prehispánica como mestizaje, pero nuestro racismo se pone al descubierto frente al indio real. Celebramos el mundo de ayer, pero discriminamos a los indios de carne y sangre de hoy...
> Cuando negamos la herencia milenaria de los pueblos originarios, creemos que nuestra historia abarca solamente los últimos 500 años. Es decir, por una visión predominantemente racista estamos perdiendo el privilegio y el honor de poseer también la memoria milenaria de estas culturas. Cuando logremos unir en nosotros todos los Méxicos y pueblos que somos; cuando podamos sentir como nuestras todas las lenguas que ya describían y cantaban nuestros territorio antes de que apareciera en el mundo la lengua en que ahora les hablo, reconoceremos que este país puede ser tan milenario como China y la India. También, y sobre todo, que puede ser un país más justo y noble.
> Carlos Montemayor, *Comprender la grandeza de México.*

Introducción.

A más de una década desde que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional saltó a la luz pública, esta organización rebelde ha realizado varios esfuerzos de acercamiento con diversos sectores de la ciudadanía, que iniciaron con comunicados y declaraciones, y continuaron con marchas y encuentros. Los argumentos de los neozapatistas no eran otras más que denunciar y revertir formas de organización política, económica y cultural que históricamente han dejado fuera a las poblaciones indígenas de su participación activa en el proyecto de nación. Y en ese esfuerzo desplegaron una serie de imágenes, ideas y símbolos que iban ir forjando la identidad de una guerrilla que se transformó en movimiento social.

Desde sus inicios en 1983 el EZLN sufrió una serie de transformaciones ideológicas, fruto de la interacción de lo que era una guerrilla urbana con grupos indígenas de la zona de los Altos de Chiapas. El lenguaje de lo que al principio fue una organización estrictamente político-militar, se fue adecuando y adaptando a las circunstancias específicas que vivían los indígenas del área. Asimismo, el trabajo que previamente habían realizado teólogos de la liberación, también influenciaría el pensamiento y estrategias de organización de esta agrupación. Así pues, esto resultó en un pastiche ideológico en el que todos incluyeron elementos simbólicos que terminaron fusionándose.

No obstante, el proceso de conformación ideológica del movimiento no paró ahí; por el contrario, al estallar la rebelión, la guerrilla zapatista inició una nueva etapa de transformación: de movimiento armado erigieron un movimiento social; pero no lo hicieron solos, sino que intelectuales, periodistas, organizaciones civiles y universitarios que directa o indirectamente tuvieron contacto con el movimiento, y que se involucrarían y apoyarían las demandas de los zapatistas, le cambiarían la fisonomía y le imprimirían ciertas particularidades. Por ejemplo, como se ha comentado en capítulos anteriores, la internacionalización del neozapatismo no hubiera sido posible sin la labor y proselitismo de simpatizantes al EZLN.

De todo esto surgieron formas de representación del sujeto cultural indígena que eventualmente combinaría elementos de todas estas influencias. Este indígena que enarbola el neozapatismo, más que recurrir a la identidad para resarcir los agravios cometidos a estos pueblos por medio de la diferenciación de sus prácticas culturales, hace uso de elementos de esta identidad para forjar nuevas formas políticas que fortalezcan a la democracia por medio de la participación de grupos no privilegiados, integrando sus aspiraciones sociales y políticas, y con ello ampliar el espectro de libertades de los mismos.

Así, el neozapatismo construye un sujeto cultural indígena que si bien homogeniza la identidad de los diversos pueblos indígenas de México, lo hace con el afán de encontrar sitios comunes de solidaridad para crear un esfuerzo unificado contra la discriminación a la que son sometidos. Asimismo, es un despropósito y una desmesura decir que el neozapatismo representa a los anhelos de todos los indígenas de México, pero se erige como un espacio en el que todos ellos pueden caber en su lucha para ser integrados *de facto* en el proyecto de nación. Y no solo eso: también incorpora otras identidades que intenta universalizarlo, lo que obedeció, según lo comenta Marcos (Le Bot, 1997), a la orden que recibió de los líderes de las comunidades indígenas que lo nombraron jefe militar: "Si te vas mucho por lo indígena entonces nos aíslas, tienes que abrirlo; si vas a agarrar lo indígena agarra lo universal, lo que incluye todo" (p. 203).

En este Sexto Debate, el último, se analizan algunos de los elementos simbólicos que han distinguido al EZLN como movimiento social y que descentralizan formas dominantes de representación del sujeto cultural indígena. Con este fin, se revisa una parte de la *mitología* emanada del conflicto a través de elementos visuales y escritos: la producción cultural originada del y por el movimiento, así como el papel de Marcos como *traductor/Malintzin* de las comunidades indígenas neozapatistas. Por lo tanto, se concluye que el sujeto indígena construido por el neozapatismo es un híbrido que incorpora tradiciones indígenas, elementos religiosos y de la historia nacional mexicana, así como a formas discursivas modernas y multiculturales. El atuendo, los comunicados, la música, la pintura, la fotografía, entre otros elementos, interactúan para definir la identidad del neozapatismo: algunas veces emanados de ellos mismos, y en otras ocasiones realizadas por externos. Al final, el sujeto cultural indígena se ve *reflejado* en un espejo que si bien sigue sin representarlo fielmente (además la *fidelidad representativa* es cuestión de percepción subjetiva), por lo menos en esta ocasión, él/ella ha sido responsable y participante activo de su propio *reflejo*, y no sólo eso: presta su espejo para que otros también se miren ahí.

Mitos en rebeldía: subvirtiendo la identidad nacional.

El 17 de noviembre de 1994, en el marco del XI aniversario del nacimiento del EZLN, y a casi un año de la insurrección, el comandante Tacho, a nombre del Comité Clandestino Revolucionario Indígena, le entregaría al subcomandante Marcos el bastón de mando. Esto simbolizaría que la opción armada estaría vigente ante la amenaza de un posible ataque por parte del gobierno federal. No sería la última vez y no era la primera: el CCRI (Comité Clandestino Revolucionario Indígena) se apoyaba en sus fuerzas militares, el EZLN, para contrarrestar cualquier agresión. Afortunadamente, no hubo más acciones bélicas después de las turbias primeras semanas de enero de ese año, por lo menos de manera frontal y directa, aunque los enfrentamiento y amenazas con

paramilitares y otros grupos agresores no han cesado. Pero más allá del significado militar y el mando conferido a Marcos, las palabras de Tacho muestran la interpretación particular que el neozapatismo hace de elementos simbólicos políticos y culturales. Las ideas, el lenguaje y la identidad del movimiento se sintetizaban en siete mensajes que de alguna u otra manera siempre estarían presentes en la comunicación del neozapatismo: las formas de producción cultural que habían utilizado y utilizarían para mostrar los fundamentos ideológicos de la rebelión, estarían empapadas constantemente de estos signos y significados. El comandante Tacho, indígena como todos los comandantes de la organización rebelde, exponía y definía estos símbolos de la siguiente manera:

> • Bandera Nacional:
> En esta tela va la palabra de todos los mexicanos pobres y su lucha desde los viejos tiempos. Debes luchar por todos ellos, nunca por ti, nunca por nosotros. *Para todos todo, nada para nosotros*. Somos mexicanos que queremos ser libres. Ésta es la bandera de la historia. Recuerda siempre que nuestra lucha es por la libertad.
> • Bandera EZLN:
> En esta estrella de cinco puntas va la figura del ser humano: la cabeza, las dos manos y los dos pies, el corazón rojo que une las cinco partes y las hace una. Somos seres humanos y eso quiere decir que tenemos *dignidad*. Ésta es la bandera de la *dignidad*. Recuerda siempre que nuestra lucha es por el hombre.
> • Arma:
> En esta arma va nuestro corazón guerrero. Es nuestra *dignidad* la que nos obliga a tomar las armas para que nadie tenga que tomarlas nunca más. *Somos soldados que quieren dejar de ser soldados*. Ésta es el arma de la paz. Recuerda siempre que nuestra lucha es por la paz.
> • Bala:
> En esta bala va nuestra tierna furia. Es nuestra gana de *justicia* la que mueve esta bala para que hable lo que nuestras palabras callan. Somos voces de fuego que quieren alivio. Esta es la bala de la *justicia*. Recuerda siempre que nuestra lucha es por la justicia.
> • Sangre:
> En esta sangre va nuestra *sangre indígena*. Es el *orgullo* que heredamos de nuestros antepasados, el que se hace sangre, que nos hace hermanos. Somos sangre que riega el suelo y clama la sed de nuestros hermanos todos. Ésta es la *sangre de los hombres y mujeres verdaderos*. Recuerda siempre que nuestra lucha es por la verdad.
> • Maíz:
> En este maíz va la carne de nuestro pueblo. Nosotros *somos los hombres y mujeres de maíz*, los hijos e hijas de los dioses primeros, de los hacedores del mundo. Somos maíz que alimenta la historia, el que enseña que *hay que mandar obedeciendo*. Este es el maíz que doliendo alivia el dolor de nuestros hermanos todos. Recuerda siempre que nuestra lucha es por la democracia.
> • Tierra:
> En esta tierra va la casa de nuestros muertos más grandes. Nosotros somos los muertos de siempre, los que tenemos que morir para vivir. *Somos la muerte que*

vive. Ésta es la muerte que da vida a nuestros hermanos todos. Recuerda siempre que nuestra lucha es por la vida.
Siete fuerzas: tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol, mame, zoque y mestizo. Que siete veces siete crezca la lucha. *Siete palabras y siete caminos: vida, verdad, hombre, paz, democracia, libertad y justicia*. Siete caminos que dan fuerza al bastón de mando de jefe de los hombres y mujeres verdaderos.
Recibe, pues, el bastón de mando de las siete fuerzas. Llévalo con honor y que no anclen en él las palabras que no hablan los hombres y mujeres verdaderos. *Ya no eres tú, ahora y desde siempre eres nosotros*. (Mi énfasis)

Para los fines de este análisis, hay por lo menos dos aspectos en este mensaje que resultan imprescindibles: por un lado, el mensaje *per se* como definitorio de las posiciones ideológicas del neozapatismo; por el otro, la ceremonia de transferencia del bastón de mando para Marcos le confiere a este personaje, al igual que había sucedido en la víspera de la insurrección, un papel mucho más importante y crítico que el de jefe militar, para el desarrollo del movimiento hacia el exterior: el de traductor.

Los siete mensajes expuestos por Tacho abren el núcleo ideológico de un movimiento indígena que ya ha dejado muy atrás al marxismo ortodoxo de aquellos activistas urbanos que durante las décadas de los setenta y ochenta había deambulado y luego se habrían retirado por distintas razones en esta zona. Incluso, la Primera Declaración de la Selva Lacandona aún no dejaba muy en claro el perfil ideológico que definiría al movimiento. Esta declaración manifestaba de manera implícita que se trataba de una insurrección indígena ("Somos producto de 500 años de luchas"), revolucionaria ("Nuestra lucha se apega al derecho constitucional y es abanderada por la justicia y la igualdad") y nacionalista ("Tenemos al pueblo mexicano de nuestra parte, tenemos Patria y la Bandera tricolor es amada y respetada por los combatientes insurgentes"). Sin embargo, los elementos que realmente construyeron su identidad se irían integrando paulatinamente al paso del tiempo. De hecho, el Himno Zapatista aún conserva rasgos distintivos de esa primera etapa nacionalista revolucionaria, convirtiéndolo aún en una especie de *Internacional* a ritmo de corrido. Con la música de "La carabina 30-30", un famoso corrido de la Revolución Mexicana, los neozapatistas cantan[29]:

Ya se mira el horizonte
Combatiente zapatista
El camino marcará
A los que vienen atrás

Vamos, vamos, vamos, vamos adelante
Para que salgamos en la lucha avante
Porque nuestra Patria grita y necesita
De todo el esfuerzo de los zapatistas

Hombres, niños y mujeres

Nuestro pueblo dice ya
Acabar la explotación
Nuestra historia exige ya
Lucha de liberación

Vamos, vamos, vamos, vamos adelante
Para que salgamos en la lucha avante
Porque nuestra Patria grita y necesita
De todo el esfuerzo de los zapatistas

Ejemplares hay que ser

[29] Dos de las versiones grabadas más conocidas del Himno Zapatista son interpretadas por el comandante Gustavo, y otra incluida en el Volumen 2 del álbum del grupo zapatista "Los dos vientos de voz y fuego".

El esfuerzo siempre haremos
Campesinos, los obreros
Todos juntos con el pueblo

Y seguir nuestra consigna
Que vivamos por la patria
O morir por la libertad

Vamos, vamos, vamos, vamos adelante
Para que salgamos en la lucha avante
Porque nuestra Patria grita y necesita
De todo el esfuerzo de los zapatistas

Vamos, vamos, vamos, vamos adelante
Para que salgamos en la lucha avante
Porque nuestra Patria grita y necesita
De todo el esfuerzo de los zapatistas

Ahora bien, *los siete mensajes* están siempre presentes, de manera explícita o implícita, no sólo en los comunicados neozapatistas, sino en todas sus expresiones culturales: murales, música, fotografía, comunicados, cuentos, poesía... Las aspiraciones y objetivos del movimiento quedan resumidas en la que quizás sea su frase más conocida: "Para todos todo, nada para nosotros". Ésta aparece constantemente como sello distintivo de sus demandas e implica dos puntos: la solución de problemáticas sociales sin distinciones ni privilegios, y la renuncia neozapatista a cualquier expresión de toma de poder. De la misma manera, la exigencia del neozapatismo de encontrar formas de organización política que erijan gobiernos fuertemente controlados por la acción ciudadana, en donde la democracia sea herramienta de consenso, no de imposición del Estado, queda reflejada en otra de sus frases más conocidas: "mandar obedeciendo". Sin dar fórmulas concretas de organización política, los neozapatistas son conscientes de las limitaciones de los modelos que ellos han construido internamente en sus comunidades de influencia, esto es, en las Juntas de Buen Gobierno o Caracoles. Por tanto, el "mandar obedeciendo" como forma de democracia deliberativa, se implementa según el contexto y la circunstancia que la define. En entrevista con Yvon Le Bot (1997), Marcos lo diría de la siguiente forma:

> Yo creo que esta forma de democracia sólo es posible en la vida comunitaria. Funciona en una comunidad indígena porque su organización social hace posible que tenga éxito esta forma de democracia política, pero no creo que sea transferible ni generalizable a otros escenarios, por ejemplo, los urbanos, ni a niveles más grandes, estatales o nacionales. Lo que sí, el control del colectivo sobre la autoridad es un referente. (p. 281)

Los sitios comunes del discurso neozapatista enfatizan su origen y conformación indígena, pero sin dejar de ser considerado como mexicano, es decir, no intenta balcanizar al país por medio de formas de secesión, sino por el contrario: lucha en contra del aislamiento que por su condición de indígenas han sufrido. Por ello, hacen referencia a su identidad cultural para ser reconocidos e integrados como tales y contrarrestar las fuerzas históricas que los han conminado a una especie de sub-ciudadanía. El pronunciamiento de Tacho enfatiza la identidad de quienes se están rebelando ("los hombres y mujeres de maíz", "los hombres y mujeres verdaderos", "la sangre indígena"), lo cual sería exaltado profusamente por el imaginario neozapatista relatado a través de las palabras del Viejo Antonio, uno de los personajes de las historias de Marcos. En un comunicado del 30 de junio de 1996, el Viejo Antonio contaba "La

historia del principio y del fin", en la cual los dioses de los "primeros tiempos" definían la tarea principal de los hombres y mujeres "verdaderos": allanar el camino de las injusticias sociales para facilitar el tránsito de otros.

> -En la espalda se empezaron los *hombres y mujeres de maíz* porque acostados se nacieron y como son de maíz de la tierra se nacieron. En la espalda se empezaron a caminar. Su espalda siempre queda detrás de su paso o de su estarse quietos. Su espalda es el principio, el ayer de su paso.
> Y los *hombres y mujeres verdaderos* no muy entendieron esto pero como el comienzo ya había comenzado y el ayer ya había pasado, pues no se preocuparon de eso y entonces repitieron:
> - ¿Hasta cuándo seguiremos caminando?
> -Eso es más fácil de saber -dijeron los dioses que nacieron el mundo. Cuando su mirar pueda mirar su espalda. Sólo basta que caminen en círculo, hasta darle la vuelta a su paso y se alcancen a sí mismos. Cuando caminen bastante y alcancen a mirar su espalda, aunque sea de lejos, entonces ya acabaron, hermanitos y hermanitas -dijeron los dioses primeros cuando ya se empezaban a dormirse…
> -Está alegre este camino que somos, caminamos para hacerlo más bueno el camino. Somos el camino para que otros se caminen de un lado a otro. Para todos hay principio y fin en su camino, para el camino no, para nosotros no. *Para todos todo, nada para nosotros*. Somos el camino pues, tenemos que seguirnos.
> Y para que no se olvidaran, un círculo se dibujaron en la tierra y andando en círculo todo el mundo se caminaban y caminan los hombres y mujeres verdaderos. No terminan ni acaban en su lucha por hacer mejor el camino, por hacerse mejores. Por eso después los hombres se creyeron que el mundo es redondo, pero qué va a ser, esta bola que es el mundo no es más que la lucha y el camino de los hombres y mujeres verdaderos, caminando siempre, queriendo siempre que el camino les salga mejor de los pasos que caminan. Caminando siempre y no se tienen ni principio ni fin en su caminadera. Ni cansarse pueden los hombres y mujeres verdaderos. Siempre quieren alcanzarse a sí mismos, sorprenderse por detrás para encontrar el principio y así llegar al final de su camino. Pero no lo van a encontrar, lo saben y no les importa ya. Lo único que les importa es ser un buen camino que trata siempre de ser mejor..." (mi énfasis)

Asimismo, el concepto de *dignidad* adquiere un valor fundamental dentro del lenguaje neozapatista: la lucha del movimiento se define a través de la defensa de la dignidad de estos pueblos que históricamente aparecen como sujetos anónimos e inanimados de la identidad nacional. La *dignidad* está directamente relacionada con la *resistencia*, y es de hecho una forma de integración para emprender la lucha en contra del *statu quo*. En una parte de un comunicado de enero de 1997 titulado "7 preguntas a quien corresponda", se lee lo siguiente:

> En las montañas del sureste mexicano los rebeldes zapatistas, indígenas en su inmensa mayoría, resisten y esperan respuestas. Tienen de su lado la razón, la historia y la legitimidad. Las fuerzas armadas gubernamentales despliegan su

> sombra de muerte sobre la dignidad que anima a quienes viven y mueren el "para todos todo, nada para nosotros", pero entre sus planes no aparece el de rendirse. Saben, como dejaron dicho los dioses primeros que nacieron el mundo, que rendirse es morir de pena, y que luchar por ser es alegría que saca agudo filo a la esperanza.

La *dignidad indígena* es pues retratada como contraria a la soberbia y falso orgullo de grupos dominantes, quienes hacen del proyecto de nación un reflejo de su propio egoísmo e inmoralidad: esta *dignidad* es diametralmente opuesta a la banalidad del *establishment* mexicano que erige sus propios altares y culto a la personalidad. Ello no representa una diferencia con respecto a otros grupos subversivos, sin embargo el lenguaje resulta sumamente atractivo e impactante en términos de comunicación. Sin duda, este tipo de discurso contrastaba y contrasta en su forma y estilo de aquel llevado a cabo por otras organizaciones guerrilleras. Y lógicamente esto impacta de manera muy distinta a los imaginarios sociales en que se presentan.

Al respecto, Kathleen Bruhn (1999) publica una serie de hallazgos que muestran los términos y conceptos más utilizados por el lenguaje neozapatista, fácilmente identificados en los comunicados del movimiento. En este artículo, Bruhn examina, por medio del análisis de contenido y del discurso, el lenguaje de los comunicados publicados por el EZLN (mayoritariamente escritos por Marcos), y los contrasta con los emitidos por una guerrilla más tradicional, como lo es el EPR (Ejército Popular Revolucionario). Sobra decir que los elementos simbólicos de los *siete mensajes* aparecen constantemente como forma de identidad discursiva. Bruhn lleva a cabo su estudio por medio del análisis de 141 comunicados del EZLN y 68 del EPR. Ante esto, lo primero que resulta obvio es la facilidad para acceder al material de los neozapatistas, disponibles en su sitio de Internet, en publicaciones de compilaciones y antologías, y a través del diario *La Jornada*. Obviamente, las palabras y conceptos que más se repiten en el caso zapatista son aquellos que enfatizan formas de identidad y aspiraciones: *indígena* es el concepto que más aparece en los comunicados zapatistas, con un 84.4% de presencia; otros conceptos claves y constantemente presentes son *democracia* (78%), *justicia* (80.9%), *armas/guerra* (80.9%), *paz* (69.5%), *diálogo* (56.7%), *dignidad* (73.8%), *libertad* (73.8%), entre algunos otros (p. 37). Incluso, el EZLN hace una pequeña modificación a los tres conceptos centrales del pensamiento de Emiliano Zapata: resaltan la importancia de la *libertad* y la *justicia*, pero substituyen el reclamo de *tierra* por el concepto de *democracia* (p. 41); esto ha llevado quizás a una mayor identificación con grupos diversos cuyo interés se centra mucho más en la construcción de un sistema democrático más incluyente, que en el reclamo particular de comunidades campesinas por tierra.

Por su parte el EPR, en comparación con los conceptos más utilizados por el EZLN, parece darle mayor peso a asuntos directamente relacionados más con agendas políticas que sociales. Al igual que el neozapatismo, utiliza frecuentemente conceptos como *democracia* (80.9%) y *armas/guerra* (70.65), pero raramente utiliza el concepto *indígena*. Asimismo, incluye otros conceptos escasamente utilizados por el neozapatismo, lo que los hace más cercanos al discurso de la guerrilla tradicional de izquierda, tales como *trabajadores* (41.1%), que substituye al de *indígena*; *soberanía*

(54.4%); *capitalismo* (51.5%); *oligarquía* (51.5%), *prisioneros políticos* (54.4%), *Constitución* (42.6%) y *Estados Unidos* (26.5%) (p. 37).

De la misma manera, la autora recalca la importancia relativa de conceptos como *diálogo* y *sociedad civil* en el discurso neozapatista (p. 39), lo que muestra estadísticamente la forma en que el movimiento privilegia ciertos conceptos para el desarrollo de su estrategia de comunicación y acercamiento a actores sociales a quienes busca influenciar, lo que también abre espacios de participación de "neozapatistas sin membresía", es decir, adherentes y simpatizantes del movimiento. Estos dos conceptos están sumamente imbricados el uno al otro, ya que el uso del concepto de *diálogo* está casi exclusivamente dirigido a la *sociedad civil*, y no a las instituciones formales de gobierno (p. 39), lo que fortalece la apuesta del neozapatismo por la construcción de esferas públicas alternativas, tal como se comentó en la segunda parte de esta disertación. Por ejemplo, en un comunicado del 18 de mayo de 1996, en voz de Durito, otro de los personajes de Marcos, el EZLN se dirigía a la Sociedad Civil en un lenguaje lleno de metáforas y símbolos conectados directamente con el movimiento. En éste, Durito le decía a la "Señora Sociedad Civil" que "seguimos siendo nosotros, que la resistencia es todavía nuestra bandera y que todavía creemos en usted". Y así, se dispone a ofrecerle "tres flores", i.e. tres definiciones, para contrarrestar la andanada de críticas de "funcionarios, columnistas y etcéteras que hacen de la mentira un eco infinito", quienes apuestan a que la sociedad civil "seguirá en la indiferencia"; mientras que los neozapatistas apuestan a que la "Señora Sociedad Civil", por el contrario, "bailará un zapateado que hará temblar todo, justo como tiembla el amor cuando es de veras":

> *Libertad.* Dice Durito que la libertad es como la mañana. Hay quienes esperan dormidos a que llegue, pero hay quienes desvelan y caminan la noche para alcanzarla. Yo digo que los zapatistas somos los adictos al insomnio que la historia desespera.
> *Lucha.* Decía el Viejo Antonio que la lucha es como un círculo. Se puede empezar en cualquier punto, pero nunca termina.
> *Historia.* La historia no es más que garabatos que escriben los hombres y las mujeres en el suelo del tiempo. El Poder escribe su garabato, lo alaba como escritura sublime y lo adora como verdad única. El mediocre se limita a leer garabatos. El luchador se la pasa emborronado cuartillas. Los excluidos no saber escribir... todavía.

Así pues, como se puede observar, la identidad del neozapatismo se ha ido construyendo *dialógicamente*, en el sentido del pensamiento de Mikhail Bakhtin (1981, original 1934): primero internamente como organización, y posteriormente de manera externa como movimiento social. Como organización fue influida principalmente por tres vertientes ideológicas: las organizaciones marxistas que se internan en la selva Lacandona durante la década de los años setenta, principalmente el Frente de Liberación Nacional (FLN) que reclutó a Marcos a unirse a principios de los ochenta; la diócesis de San Cristóbal y la Teología Indiana de Samuel Ruiz; y la propia cosmovisión y prácticas culturales de las comunidades indígenas. Estas tres vertientes formaron hibridaciones ideológicas que irían sentando las bases y principios de la organización militar que en 1994 irrumpiría en la escena nacional. La primera de ellas, la organización político-

militar, estaba conformada por no más de una veintena de individuos, universitarios "clasemedieros" la mayor parte de ellos, que durante la década de los setenta fue asediada por los servicios de inteligencia del gobierno mexicano debido a su labor subversiva. Varios de ellos terminaron internándose en la selva Lacandona donde comenzarían a formar un grupo revolucionario, que con el paso de los años le daría forma a un incipiente EZLN principalmente formado por *ladinos* y algunos indígenas que eran reclutados de las comunidades más aisladas de las Cañadas, y que "subían a la montaña" a tomar entrenamiento militar con los forasteros (Le Bot, 1997; Muñoz, 2003).

La segunda vertiente, es propiamente la influencia que Samuel Ruiz tuvo en la zona, llevando a cabo programas de *concientización* de corte *freiriano* (Freire, 1974), forjando a todo un grupo de catequistas indígenas y no indígenas que por medio de la doctrina cristiana rechazaba las formas de marginación y explotación en la que se encontraban las comunidades indígenas. Samuel Ruiz había sido testigo de los cambios profundos que teólogos de la liberación había intentado imprimir en el Concilio Vaticano II, así como también de la rabiosa respuesta del alto clero que se lanzaba en contra de esta *opción por los pobres*. La experiencia de observar a la pobreza extrema de manera directa, haría que Ruiz apoyara a agrupaciones indígenas destinadas a exigir la solución de demandas de sus comunidades. El obispo estaba de acuerdo que el indígena había llegado a un límite histórico de opresión, por lo que entendía, mas no justificaba, los medios violentos de la rebelión de 1994 (Leetoy et al, 2004). Su pensamiento y labor fueron formando cierta base ideológica que dominó el imaginario social de las organizaciones indígenas cristianas que apoyó y ayudó a organizar, y de donde saldrían algunos de los cuadros más importantes del EZLN, después de que estas organizaciones sufrieran varias escisiones. En un documento titulado "Una nueva hora de gracia", Ruiz (2004) dejaba en claro que su pensamiento seguía siendo el mismo que cuando estaba al frente de la diócesis de San Cristóbal:

> Dentro del conjunto de señales o manifestaciones mundiales diversas que están actuando hacia la construcción de otro mundo, se destaca la emergencia de "los pobres", de los "pueblos indios" y de los movimientos sociales.
> La pobreza agudizada por este sistema dominante, provoca un proceso colectivo de toma de conciencia de la globalización de los derechos humanos. Mientras arriba se globaliza el poder, abajo se globalizan los derechos y se articulan los movimientos sociales…
> Los pobres y los pueblos indios, son exponente claro de la toma de conciencia de la identidad étnica y cultural opuesta a la homogenización, a la que nos conduce la globalización actual; ellos son los actores eficazmente presentes en la transformación de varios Países del Continente; ellos están inyectando una dosis de "valor comunitario" a un sistema infectado de un nocivo individualismo; ellos enarbolan la bandera de la dignidad humana y del derecho individual y colectivo, denegado por este sistema neo-liberal; ellos son el tronco que conserva la esperanza de la construcción de una sociedad alternativa, fundada en el reconocimiento y respeto a la diferencia, y son "el resto" que contiene una visión que mira la diversidad, como un conjunto de nuevas riquezas y potencialidades para el desarrollo humano…

> Cuando Cristo, el Hijo de Dios, se hizo hombre y sobre todo en su pasión y muerte llegó a la máxima expresión de la pobreza, nos dio la razón por la cual los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren. Son los pobres los primeros destinatarios de la misión, y su evangelización es por excelencia, señal y prueba de la misión de Jesús (Puebla 1142) (pp. 6-7)

La tercera vertiente fueron propiamente las comunidades indígenas, y es la que predominó ya de manera categórica a partir de la década de los noventa. La base *ladina* y urbana del EZLN fue disminuyendo y perdiendo fuerza conforme las comunidades indígenas iban involucrándose más en la organización, en los años previos de la rebelión. Marcos (Le Bot, 1997) habla de esa etapa a mediados de los ochenta en la que ya no quedan más de dos o tres *ladinos* dentro del EZLN:

> Nos damos cuenta de pronto de que hay una realidad para la que no estábamos preparados; descubrimos el mundo indígena, supimos que no era gente como cualquiera, que no nos estaban esperando, que no llegábamos a enseñarles todo lo que habíamos construido para cualquier sector. Pensábamos que era lo mismo hablar con un proletario, con un campesino, con un empleado o con un estudiante. Todos iban a entender la palabra de la revolución. Y nos encontramos con un mundo nuevo frente al cual no teníamos respuesta. (p. 148)

Incluso Marcos comenta que ahí comienza la transición del Ejército Zapatista, de ser un ejército de vanguardia revolucionaria a un ejército de comunidades indígenas, donde el EZLN queda subordinado a estas comunidades, a través de sus líderes, y eventualmente éstas lo hacen un proyecto propio. Y no sólo eso, sino que la misma organización urbana de la que se había desprendido el EZLN –el FLN- también comenzaría un proceso de *indianización* debido a la carente formación de nuevos cuadros fuera de los indígenas que de Chiapas se dirigían a las casas de seguridad para ser entrenados en distintos oficios y profesiones. Así, el EZLN rebasaría por su importancia y poder real en la toma de decisiones la posición jerárquica del FLN, y poco a poco determinaría los caminos a seguir como organización rebelde, lo que antes sólo estaba reservado para este último. Asimismo, esto derivaría en que el peso específico de las comunidades indígenas de las Cañadas, simpatizantes con el movimiento, fuera mucho más importante a la hora de definir las acciones que el zapatismo tomaría. Es decir, las decisiones al interior de las comunidades en voz de sus líderes irían marcando el paso que los subcomandantes Marcos y Pedro (Daniel ya no formaba parte del EZLN para esa época) tomarían con respecto a la decisión de ir a la guerra. En suma, la influencia era mutua. "Sufrimos realmente un proceso de reeducación. Como si nos hubieran desarmado", dice Marcos con respecto a la *indianización* del movimiento, "como si nos hubiesen desmontando todos los elementos que teníamos –marxismo, leninismo, socialismo, cultura urbana, poesía, literatura-, todo lo que formaba parte de nosotros, y también cosas que no sabíamos que teníamos. Nos desarmaron y nos volvieron a armar, pero de otra forma" (p. 151). La identidad zapatista comenzaba a construirse e iba a estar empapado de todas estas influencias. Así, ya en la víspera de la

insurrección, la influencia impresa por los indígenas en el movimiento era notoria, a lo que Marcos agrega:

> La cuestión indígena se hace fundamental y como los indígenas son mayoría, imponen ese carácter fundamental que se percibe desde los primeros días del alzamiento, y que modeló en seguida todo el discurso del zapatismo. Hablo de este sentimiento indígena universal que ni siquiera transita por lo local o lo nacional; inmediatamente empieza a hacer llamados a la cuestión universal, como los indígenas lo entienden. (p. 201)

Ahora bien, el carácter *dialógico* del neozapatismo también se desarrolló a partir del contacto del movimiento con organizaciones sociales, intelectuales, periodistas, así como simpatizantes localizados sobre todo en universidades. Después de aproximadamente catorce días de combate, el EZLN comienza un proceso de ampliación de su discurso: si bien enfatiza su carácter indígena, se presta a incluir a toda una gama de actores sociales que irían ampliando su espectro de influencia. El capitán Federico dice al respecto que los neozapatistas "no estamos luchando por interés nuestro, sino que es por todo México, por todo el pueblo, y es por eso que la sociedad civil apoyó y sigue apoyando" (Muñoz, 2003, p.64). No obstante, el concepto de *sociedad civil* es ambiguo y el neozapatismo no ofrece definiciones sobre a qué tipo de sociedad civil se dirige: los planteamientos de este movimiento indígena incorpora a grupos no privilegiados y a críticos del sistema neoliberal contemporáneo. Sin embargo, como estrategia de comunicación, el EZLN llama a la sociedad civil como si fuera un espacio homogéneo, el cual adquiere niveles de idealización que no supone las fuerzas ideológicas que se encuentran en pugna dentro de dicha *sociedad civil*. Ya lo diría Carlos Monsiváis (1999) al referirse a este concepto: "no hay tal cosa como una sociedad civil, de connotación siempre democrática y 'progresista'" (p. 46), ya que en ésta también contiene a grupos reaccionarios para los cuales las libertades de los grupos no privilegiados son un atentado a la estabilidad social, entendiéndose esto último como la estabilidad conveniente para grupos conservadores. Por tanto, la condición crítica y racional que el neozapatismo espera de la *sociedad civil* no puede ser generalizada a todos sus actores. En todo caso, esa *sociedad civil* a la que se refieren los neozapatistas es ante todo una aspiración de la que esperan formar parte. No obstante, y a falta de otro concepto incluyente más preciso para definir a aquellos invitados por los neozapatistas a la acción ciudadana pacífica y democrática, el llamado a la *sociedad civil* sigue siendo una constante en el discurso de este movimiento.

Asimismo, también debido a ello, Marcos muestra constantemente su interés de atraer a los intelectuales e involucrarlos con el movimiento. En una entrevista realizada el 24 de julio de 1994 por Elena Poniatowska, en la víspera de la Convención Nacional Democrática organizada por el EZLN, Marcos le pregunta a la escritora: "¿Va a venir Krauze? ¿Va a venir Monsiváis? ¿Va a venir Fuentes? ¿El Grupo San Angel?". Poniatowska le responde con otra pregunta: "¿Por qué le hacen tanta ilusión los intelectuales?", a lo que Marcos responde: "Es que son líderes de opinión…inciden en la opinión pública, en la sociedad civil". Sin embargo, como se mostró en el capítulo anterior, para varios de ellos las acciones de Marcos y el EZLN eran tomadas con escepticismo o rechazadas parcial o totalmente. Por eso el interés del movimiento en

interactuar directamente con ellos, aunque tiempo después Marcos tomaría distancia con algunos de estos personajes, incluso reprochando o descalificando a varios de ellos (sobre todo a personajes como Enrique Krauze y Héctor Aguilar Camín).

En suma, la identidad del neozapatismo trasciende a su propia estructura interna, va más allá de sus propias demandas e incorpora un sentido universalista subversivo que le confiere esas mismas características al sujeto cultural indígena que representa. La configuración de dicho sujeto surge de dinámicas *dialógicas* que incorpora distintos elementos comunicativos provenientes de la tradición de los pueblos indígenas de esa zona, quienes son protagonistas activos de su propia representación, y de aquellos sujetos externos con los que interactúan: Las "siete fuerzas" a las que se refiere Tacho, determinan la *intertextualidad* étnica, adaptando el concepto de Julia Kristeva (1980, original 1969), de la vertiente interna aquí expuesta del sujeto cultural indígena emanado del neozapatismo: tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol, mame, zoque... y mestizo. Ya con la vertiente externa, se podría incluir a una octava fuerza, aunque sin filiación étnica única, con múltiples definiciones y miembro de cualquier arena nacional o internacional: el sujeto subversivo

Así pues, a continuación se presentan dos casos en que se llevan a cabo estas dinámicas dialógicas que interactúan dentro del neozapatismo. Primero se expone la construcción de significado a través de la interacción del movimiento con un agente externo. En este caso se revisan una serie de fotografías publicadas en el periódico *La Jornada* y la interextualidad que se presenta con respecto a los comunicados neozapatistas también publicados por este medio. Posteriormente, se presentan formaciones de estas mismas dinámicas dialógicas pero desde una perspectiva interna: la relación entre las aspiraciones del movimiento hechas por la comandancia del EZLN y sus formas de enunciación a través del papel de traductor/*Malintzin* del Subcomandante Marcos.

a) Esto sí es una pipa: sinergias interpretativas de imágenes y comunicados neozapatistas.

El entendimiento de una realidad por medio de la descripción lingüística o visual es, al final de cuentas, un asunto de *perspectiva*. Por tanto, uno podría decir, *à la* Hegel, que todo fenómeno comunicativo no puede ser ni sólo pensamiento, ni sólo existencia material: las ideologías interactúan para que, por medio de la connotación, la relación entre palabras e imágenes forjen dinámicas de representación e interpretación mutuamente influenciable.

La publicación de comunicados y las fotografías del movimiento en el periódico *La Jornada* resultan ser un ejemplo de las fuerzas *dialógicas* que interactúan en la creación de significado y construcción identitaria del neozapatismo. Como ya se ha comentado en esta disertación, este diario mexicano de circulación nacional ha jugado un papel clave en el conflicto, ya que aparte del seguimiento puntual que le ha dado al movimiento, es quizás el medio de difusión no zapatista más importante al que le hacen llegar sus comunicados prácticamente de manera exclusiva. Desde el inicio del conflicto, varios de sus periodistas, articulistas y fotógrafos han sido testigos directos de los acontecimientos que han rodeado a la rebelión a través de una amplia y detallada cobertura. No obstante, uno de los aspectos que más resalta es la *visualidad* que las fotografías publicadas en el diario le ha dado a los comunicados y acciones de los

rebeldes indígenas, transformando a la imagen *per se* en una especie de caligrama caprichoso, debido a que dicha imagen puede ser potencialmente *leída* a través del *contexto* que ofrece el comunicado. Esto es, estas imágenes-cum-caligramas se convierten en textos complementarios del mensaje escrito. Además, el comunicado y la imagen cobran un estilo de *ekphrasis*: ambas figuras son representativas y explicativas el uno de la otra, por lo que funcionan como elementos mutuamente connotativos. Y no sólo eso, el medio que las publica también le otorga un significado (*La Jornada* es un medio impreso de cobertura nacional e ideológicamente de izquierda), que hace que las fotografías y los comunicados confluyan en un canal específico que publica contenidos críticos al *statu quo*, dándoles una connotación particular a estos elementos interpretativos[30] (Mitchell, 1994; Barthes, 1978; Foucault, 1983). En suma, lo que se expone es que la *sinergia interpretativa* de ambos elementos *explica* e *informa* las formas de representación del sujeto cultural indígena que es expuesto por el neozapatismo.

A continuación se presentan una serie de imágenes pertenecientes al archivo fotográfico de *La Jornada* que fueron tomadas en distintos momentos después de iniciada la rebelión de 1994, así como extractos de comunicados del movimiento que aquí se considera interactúan para formar dinámicas de significación (i.e. *ekphrasis*): es decir, ambos elementos pueden ser interpretados el uno a través del otro, ya sea que la imagen pueda ser descrita por medio de la palabra, o el comunicado lo sea a través del apoyo visual. Asimismo, es importante indicar que las fotografías y los comunicados no necesariamente fueron publicados al mismo tiempo, aunque en algunos casos así se presentan. No obstante, se considera que aún y cuando el impacto en las audiencias puede ser distinto cuando se está ante la imagen y el escrito al mismo tiempo, esta temporalidad no es significativa para el objetivo de este análisis, que no es medir dicho impacto, sino argumentar sobre la forma en que los elementos escritos y visuales se complementan para construir formas de representación subjetivas, lo que en todo caso requiere un seguimiento más o menos constante de este fenómeno, y por tanto esa temporalidad dejaría de ser fundamental. De la misma manera, es importante notar que no todas las imágenes identifican al autor, por lo que no será mencionado cuando así se presente.

La fotografía número 1 (ver Anexo 1) es de Pedro Valtierra, y fue publicada el 4 de enero de 1998. En ésta se muestra a un grupo de mujeres indígenas deteniendo a miembros del ejército mexicano en una incursión a sus comunidades. Hay varios aspectos denotativos a enfatizar: son mujeres indígenas, notorio por su vestimenta y fisonomía, desarmadas y vulnerables las que aparecen en primer plano enfrentando a hombres con armas de alto poder y fuertemente equipados; asimismo, la mueca del soldado da muestra de la fuerza con la que dos indígenas, sólo una de ellas en primer plano, detienen con sus pequeñas manos a un hombre que les sobrepasa por 20 o 30 centímetros de altura; asimismo hay un aspecto sutilmente importante: el soldado también tiene rasgos indígenas. Ahora bien, en el aspecto connotativo pueden surgir varios elementos: esta fotografía publicada en la primera plana de *La Jornada* surge de una incursión de militares a la comunidad de X'oyep, pocos días después de la Matanza

[30] Aunque ello podría cambiar en caso de que, por ejemplo, la izquierda partidista llegara al poder en México, lo que muestra que la connotación es obviamente un fenómeno temporal.

de Acteal, y la cual llevaba por objetivo supuestamente "pacificar" la zona. La furia de las mujeres se debe quizás a varios aspectos: los asesinos de Acteal fueron identificados por los indígenas sobrevivientes a la matanza como parte de una agrupación paramilitar con nombre de ignominia: "Paz y Justicia". De entre ellos, se reconocían varios con corte de pelo estilo militar; de la misma manera, ha existido históricamente una gran desconfianza de las poblaciones indígenas en contra de los militares, ello debido a actos de abuso que constantemente han cometido, aparte de su adhesión al Estado mexicano que ha mantenido oprimidos a estos pueblos. Asimismo, el titular y el pié de foto son brutalmente elocuentes. El primero dice: "Rechazo indígena a incursiones militares"; mientras el pié de foto es aún más dramático: "Ellas, pequeñas, diminutas, armadas con esos brazos, con esas manos, los detuvieron en X'oyep".

Esta imagen muestra varios aspectos que los comunicados zapatistas han destacado: la amplia base de mujeres indígenas con que cuenta el movimiento y su papel activo en la resistencia (los indígenas masacrados pertenecían a la organización "Las Abejas", simpatizantes del EZLN); la mayor parte de los militares que conforman las bases inferiores de las fuerzas armadas tienen origen indígena; y el repudio de comunidades indígenas a la intervención del ejército y las posiciones gubernamentales que defienden. El 8 de marzo de 2001, la comandante Esther diría en la Ciudad de México durante el "Día internacional de la mujer rebelde", en el marco del *Zapatour*, las siguientes palabras que hablan de la resistencia de las mujeres indígenas, y bien puede servir para "explicar" la contundencia de las mujeres que resisten ante la violencia de Estado:

> Desde que empezó la guerra el mal gobierno ha metido a los ejércitos, pero siempre quien ha enfrentado ese problema son las mujeres. La militarización ha sido muy dura, pero las mujeres no han tenido miedo, han salido a correr a los soldados, ahí vemos que las mujeres sí tienen fuerza, no con armas sino ya con la fuerza y con el grito, vemos que sí podemos como mujeres.
> La verdad resistimos, aunque de por sí ya tiene años que empezó la guerra. A pesar del sufrimiento, aquí estamos todavía, si no fuera que no hubiéramos resistido ya no estuviéramos. Aunque nos han pasado muchas cosas, no por eso nos hemos rendido, hemos podido pues.

Asimismo, en el comunicado "Detrás de nosotros, estamos ustedes" del 30 de agosto de 1996, Marcos ofrece tres definiciones: *Federales*, *Jodidos* y *Uno*. Los *Federales* son precisamente los militares, quienes *desindianizados* sirven a intereses contrarios a su propia gente:

> El gobierno tiene soldados. El pueblo indígena tiene soldados. Son de piel morena los soldados del gobierno. Morenos son los soldados indígenas rebeldes. Parecen los mismos, los soldados del gobierno y los indígenas en armas. Pero los soldados del gobierno disparan para abajo, a donde están los nuestros. Los indígenas rebeldes disparan para arriba. No pará matar gobiernos, dicen. Para que despierte la historia, gritan.

En cuanto a la matanza de Acteal, y haciendo referencia a las fotos publicadas en distintos diarios, Marcos enviaría un comunicado dirigido a la "sociedad civil nacional e internacional" el 5 de enero de 1998, un día después de publicada la fotografía de Valtierra. Marcos cuestionaría duramente las posiciones del entonces presidente Zedillo, quien desde Davos donde se encontraba participando en el Foro Económico Mundial, culparía de esta matanza a la violencia imperante en Chiapas creada por el EZLN y otros grupos. Marcos se dirigiría a la "Señora Sociedad Civil":

> Ahí están las fotos. El gobierno dice que no hay persecución de zapatistas, pero ahí están las fotos. El escenario es el mismo siempre, una comunidad indígena zapatista. Ahí están sus habitantes. Vea a los soldados del gobierno forcejear con mujeres y niños. Véalos apuntar con sus cañones. No hay persecución de zapatistas, dice el gobierno. ¿Vio a los soldados federales tan fuertemente armados? ¿Vio a las mujeres y niños zapatistas armados con palos y rebozos? Esas fotos, ¿son "rumores irresponsables"? ¿Mienten las fotos? ¿Están retocadas? ¿Se trata de fotomontajes para engañarnos y hacernos creer que los soldados del gobierno están agrediendo a los indígenas, cuando lo que están haciendo en realidad es ofreciéndoles medicinas, cortes de pelo, pláticas de educación sexual, dulces, juguetes y reparación de aparatos electrodomésticos?
> Esas fotos, ¿mienten al retratar esas miradas de las mujeres zapatistas? ¿Ve usted servilismo o humildad en esas miradas? Dice el gobierno que no está persiguiendo zapatistas, que su ejército está ayudando a la población. ¿Ve usted agradecimiento en esas miradas indígenas?
> Alguien miente. O las fotos o el gobierno mienten. Porque nosotros sólo vemos en esas imágenes a un pueblo agredido sí, pero digno y rebelde. Vemos un pueblo que no dejará que en su sangre se repita la ignominia de Acteal. Eso vemos. Pero el gobierno dice que no está persiguiendo zapatistas. Pero vemos esas fotos.
> Y usted, ¿qué ve?
> Vale. Salud y ojalá alcance usted a mirar el mañana que esas miradas, a través de esas fotos, prometen.

En otro ejemplo de connotación derivada de la interacción de fotografías y comunicados, se presentan otras dos imágenes. El 8 de agosto de 2003, con motivo del nacimiento de los "Caracoles", es decir las Juntas de Buen Gobierno, *La Jornada* publica un artículo donde narra los obstáculos impuestos por la administración de Vicente Fox para la conformación de estas Juntas en Chiapas, así como al mismo tiempo se da el apoyo de organizaciones sociales a esta iniciativa. De las fotografías mostradas en el artículo, un par de ellas resultan interesentes. Ambas imágenes muestran murales pintados en la comunidad de Polho con motivos zapatistas, y muestran también a algunos pobladores. En la fotografía 2 se observa una niña enmarcada por un mural pintado de una mujer indígena con el rostro cubierto a la usanza zapatista. Con las manos abiertas, el mural muestra a este rostro de mujer sosteniendo por un lado el símbolo indígena de la palabra (diálogo), y del otro una paloma blanca como símbolo de paz. Ambos son conceptos recurrentes en el movimiento (*paz* y *diálogo*), así como nuevamente se enfatiza la importancia de la mujer en el mismo. La niña en la fotografía

le imprime un toque de ternura, como si estuviese siendo protegida. Sus ropas se notan humildes, su rostro es serio y se cubre su pequeño cuerpo del frío de los Altos con algo que parece una manta. Un comunicado fechado el 8 de febrero de 1994, a poco más de un mes de iniciado el conflicto, el Comité Clandestino Revolucionario Indígena, en voz de Marcos, puede "explicar" mejor este tipo de escenas, y la situación de los niños de la zona. Dicho comunicado, está dirigido a los niños del Comité de Solidaridad del Internado de Educación Primaria Número 4 "Beatriz Hernández", de la ciudad de Guadalajara, Jalisco. A una comunicación previa de estos niños, el CCRI responde:

> Queremos que sepan ustedes, y las nobles personas que son sus maestros, que nosotros no nos levantamos en armas por el gusto de matar y morir, que nosotros no buscamos la guerra porque no queramos la paz. Nosotros vivíamos sin paz, nuestros hijos son niños y niñas como ustedes, pero infinitamente más pobres. Para nuestros niños y niñas no hay escuelas ni medicinas, no hay ropa ni alimentos, no hay un techo digno en donde guardar nuestra pobreza. Para nuestros niños y niñas sólo hay trabajo, ignorancia y muerte. La tierra que tenemos no sirve para nada, con tal de conseguir algo para nuestros hijos salimos a buscar la paga en la tierra de otros, los poderosos, y nos dan muy barato nuestro trabajo. Nuestros hijos tienen que entrar a trabajar desde muy pequeños para poder conseguir algo de alimento, ropa y medicinas. Los juguetes de nuestros hijos son el machete, el hacha y el azadón, jugando y sufriendo trabajando salen a buscar leña, a tumbar monte, a sembrar desde que apenas aprenden a caminar. Comen lo mismo que nosotros: maíz, frijol y chile. No pueden ir a la escuela y aprender la castilla porque el trabajo mata todo el día y la enfermedad la noche mata. Así viven y mueren nuestros niños y niñas desde hace 501 años. Nosotros, sus padres, sus madres, sus hermanos y hermanas, no quisimos más cargar con la culpa de nada hacer por nuestros niños y niñas. Buscamos caminos de paz para tener justicia y encontramos burla, y encontramos cárcel, y encontramos golpes, y encontramos muerte; encontramos siempre dolor y pena. Ya no pudimos más, niños y niñas de Jalisco, era tanto el dolor y la pena. Y entonces tuvimos que llegar a encontrar el camino de guerra, porque lo que pedimos con voz no fue escuchado. Y nosotros, niños y niñas de Jalisco, no pedimos limosnas o caridades, nosotros pedimos justicia: un salario justo, un pedazo de buena tierra, una casa digna, una escuela de verdades, medicina que cure, pan en nuestras mesas, respeto a lo nuestro, libertad de decir lo que llega en nuestro pensamiento y abre las puertas de la boca para que las palabras nos unan a otros en paz y sin muerte. Eso pedimos siempre, niños y niñas de Jalisco, y no escucharon lo que nuestra voz clamaba. Y entonces tomamos un arma en las manos, entonces hicimos que la herramienta de trabajo se hiciera herramienta de lucha, y entonces la guerra que nos hacían, la guerra que nos mataba a nosotros sin que ustedes supieran nada, niños y niñas de Jalisco, la volvimos contra de ellos, los grandes, los poderosos, los que todo tienen y merecen nada.
>
> Por eso, niños y niñas de Jalisco, empezamos nuestra guerra. Por eso la paz que queremos no es la misma que teníamos antes, porque no era paz, era muerte y desprecio, era pena y dolor, era vergüenza. Por eso les decimos, con respeto y

cariño, niños y niñas de Jalisco, que levanten ustedes la bandera de la paz con dignidad y hagan poemas de Plegaria a una vida digna, y que busquen, por encima de todo, la justicia que es para todos igual o para nadie es.

La fotografía 3 da también la impresión de que la imagen pintada en el mural protege a la persona fotografiada junto a éste, pero ahora es un anciano que se encuentra sentado en una acera, y detrás de él un mural de una Virgen de Guadalupe con el rostro también cubierto por una pañoleta. Esta última imagen impacta por la forma en que apropian uno de los mitos más importantes de la *mexicanidad* y le imprimen su propio sello. Las comunidades indígenas simpatizantes del neozapatismo han hecho este tipo de apropiaciones culturales una forma subversiva de cuestionar al pensamiento conservador, que trata de conferir sólo un cierto tipo de lecturas a los símbolos nacionales –seculares y religiosos. En este caso, la única Virgen indígena de la mitología católica es integrada al movimiento para contender contra cualquier intento de exclusividad. La Tonantzin/Guadalupe, la Virgen nahuatl, es abrazada por los pueblos mayas del sur que la hacen tan suya como siempre lo fue, y hacen que los acompañe en su lucha. Así, en un comunicado del 24 de marzo de 1995, Marcos cuenta la historia de una *Guadalupana* que es encontrada por un grupo de indígenas zapatistas. Según el subcomandante, Doña Herminia, una de las protagonistas de esa historia, dijo:

> ...la Virgen estará cansada de tanto subir y bajar lomas, y más con este calor que seca a santos y pecadores, y que un poco de descanso no le hace mal y que, ahora que está junto con ellos, es bueno que la Virgen descanse un rato junto a los suyos. Pero no vino de tan lejos la madre Lupita para aquí quedarse, no anduvo de un lado a otro, buscándonos, para llegar a quedarse en un lugar si los guadalupanos se van para otro. La doña [Herminia] piensa (y aquí todas las mujeres, y alguno que otro varón, asienten con la cabeza y se suman al pensamiento de la doña) que la guadalupana querrá estar con sus hijos y con sus hijas donde quiera que estén, y que su cansancio será menos grande si se cansa junto a los suyos, y que su descanso será más mejor si se descansa junto a su familia, y que la tristeza le dolerá menos si le duele junto a ellos, y que la alegría brillará más si ilumina su estar en grupo. La doña dice que ella piensa (ahora son más los que asienten), que la Virgen querrá ir a donde vayan los de "Guadalupe Tepeyac", que si la guerra los avienta a las montañas, a las montañas irá la Virgen, hecha soldado como ellos, para defender su dignidad morena; que si la paz los lleva de regreso a sus casas, al pueblo irá la Guadalupana para reconstruir lo destruido. "Por eso yo te pregunto, madrecita, si estás de acuerdo en ir pa' donde vayamos los todos que nos regalaste", pregunta la doña dirigiéndose a la imagen que está al frente de la asamblea. La Virgen no responde, sigue mirando para abajo su morena mirada. Después de un momento de silencio, la doña termina: "Es toda mi palabra, hermanos". El que está dirigiendo la asamblea pregunta si alguien más quiere hablar. Un silencio unánime es la respuesta. "Se va a votar", dice, y toma la votación. Ganan las mujeres. La Virgen de Guadalupe irá a donde vayan los guadalupanos. Después hay baile. Una marimba y la imagen morena presiden el festejo. En algunos círculos se sigue discutiendo si los cordoncillos son de oro o sólo están pintados

de amarillo. Una cumbia arranca, por los pies, a los que discuten y los lleva a la, ahora, pista de baile.

Las fotografías 4 y 5, tomadas por Antonio Turok, son particularmente interesantes por su composición artística. En la fotografía 5 aparece Marcos en primer plano en posición reflexiva, como el pensador de Rodin, rodeado de 4 o 5 zapatistas. Al igual que en la fotografía 4, los zapatistas están vestidos con su indumentaria militar y con los rostros cubiertos con pasamontañas, el símbolo icónico de la rebelión, y se encuentran abrazados por una densa niebla, lo que le da aún un efecto más dramático a la toma. No es difícil adivinar en ambas imágenes que quienes rodean a Marcos son indígenas: pequeños de estatura, piel obscura y ojos almendrados. Con estas imágenes los neozapatistas comunicaban varias cosas: que estaban armados y dispuestos al enfrentamiento con los militares o quien los ataque; que esta era una guerrilla indígena; y que Marcos sólo era el jefe militar, no el jefe civil del movimiento (Marcos no está en posición de firmes o en fila al estilo militar, a diferencia de los demás, además la pipa ayuda a definir el perfil reflexivo del subcomandante). De esta manera, estas fotografías pueden ser *contadas* a través de de los siguientes extractos, como se muestra a continuación. Marcos le respondería a Manuel Vázquez Montalbán (1999) la razón por la que se cubrían el rostro, y de las máscaras más peligrosas que estaban representadas por la hipocresía gubernamental:

> A nosotros nadie nos miraba cuando teníamos el rostro descubierto, ahora nos están viendo porque tenemos el rostro cubierto. Y si hablamos de máscaras vamos a hacer cuentas de lo que hace la clase política de este país y de lo que muestra. Vamos a comparar el tamaño y el sentido de sus máscaras y de las nuestras (p. 144).

Asimismo, las imágenes de indígenas armados, quienes iniciaron un movimiento 10 años atrás en la clandestinidad sin que la inteligencia gubernamental lo notara, salían de la "niebla" de las montañas de las Cañadas, lo cual no sólo es retratado metafóricamente en las imágenes, sino también se *retrata* por medio de las palabras. Así respondían los neozapatistas en un comunicado del 18 de enero de 1994 a una iniciativa del gobierno de "perdonarlos" en caso de deponer las armas, después de haberse dado un cese al fuego:

> ¿De qué tenemos que pedir perdón? ¿De qué nos van a perdonar?
> ¿De no morirnos de hambre? ¿De no callarnos en nuestra miseria? ¿De no haber aceptado humildemente la gigantesca carga histórica de desprecio y abandono? ¿De habernos levantado en armas cuando encontramos todos los otros caminos cerrados? ¿De no habernos atenido al Código Penal de Chiapas, el más absurdo y represivo del que se tenga memoria? ¿De haber demostrado al resto del país y al mundo entero que la dignidad humana vive aún y está en sus habitantes más empobrecidos? ¿De habernos preparado bien y a conciencia antes de iniciar? ¿De haber llevado fusiles al combate, en lugar de arcos y flechas? ¿De haber aprendido a pelear antes de hacerlo? ¿De ser mexicanos todos? ¿De ser mayoritariamente indígenas? ¿De llamar al pueblo mexicano todo a luchar de

todas las formas posibles, por lo que les pertenece? ¿De luchar por libertad, democracia y justicia? ¿De no seguir los patrones de las guerrillas anteriores?
¿De no rendirnos?
¿De no vendernos?
¿De no traicionarnos?

A su vez, la segunda parte de este mismo comunicado puede ser *visto* a través de dos imágenes: en la fotografía 6 tomada por Fabrizio León, y publicada el 3 de enero de 1994 en *La Jornada*, se observan los cuerpos de zapatistas muertos en combate con el batallón 83° del ejército mexicano. Al lado del camino de la carretera que conecta Ocosingo con Rancho Nuevo, se ven los cuerpos de los zapatistas que horas antes habían tomado a la fuerza el minibús que se encuentra en la parte superior de la imagen. Por otro lado, en la fotografía 7 se observa a una niña caminando por un camino lodoso, enmarcada por los pies descalzos de otro niño que se encuentra sentado en una tabla de madera. La miseria se retrata en esta fotografía a través del camino desvencijado por la lluvia y los pies lodosos del niño expuesto a condiciones insalubres, al frío y a la humedad. Así *retrata* la segunda parte del comunicado anterior a estas dos imágenes:

¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?
¿Los que, durante años y años, se sentaron ante una mesa llena y se saciaron mientras con nosotros se sentaba la muerte, tan cotidiana, tan nuestra que acabamos por dejar de tenerle miedo? ¿Los que nos llenaron las bolsas y el alma de declaraciones y promesas? ¿Los muertos, nuestros muertos, tan mortalmente muertos de muerte "natural", es decir, de sarampión, tosferina, dengue, cólera, tifoidea, mononucleosis, tétanos, pulmonía, paludismo y otras lindezas gastrointestinales y pulmonares? ¿Nuestros muertos, tan mayoritariamente muertos, tan democráticamente muertos de pena porque nadie hacía nada, porque todos los muertos, nuestros muertos, se iban así nomás, sin que nadie llevara la cuenta, sin que nadie dijera, por fin, el "¡YA BASTA!", que devolviera a esas muertes su sentido, sin que nadie pidiera a los muertos de siempre, nuestros muertos, que regresaran a morir otra vez pero ahora para vivir? ¿Los que nos negaron el derecho y don de nuestras gentes de gobernar y gobernarnos? ¿Los que negaron el respeto a nuestra costumbre, a nuestro color, a nuestra lengua? ¿Los que nos tratan como extranjeros en nuestra propia tierra y nos piden papeles y obediencia a una ley cuya existencia y justeza ignoramos? ¿Los que nos torturaron, apresaron, asesinaron y desaparecieron por el grave "delito" de querer un pedazo de tierra, no un pedazo grande, no un pedazo chico, sólo un pedazo al que se le pudiera sacar algo para completar el estómago?
¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?
¿El presidente de la república? ¿Los secretarios de estado? ¿Los senadores? ¿Los diputados? ¿Los gobernadores? ¿Los presidentes municipales? ¿Los policías? ¿El ejército federal? ¿Los grandes señores de la banca, la industria, el comercio y la tierra? ¿Los partidos políticos? ¿Los intelectuales? ¿*Galio* y *Nexos*? ¿Los medios de comunicación? ¿Los estudiantes? ¿Los maestros? ¿Los colonos? ¿Los obreros? ¿Los campesinos? ¿Los indígenas? ¿Los muertos de muerte inútil?
¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?

Bueno, es todo por ahora.
Salud y un abrazo, y con este frío ambas cosas se agradecen (creo), aunque vengan de un "profesional de la violencia".

La fotografía 6, también puede ser *leída* a través de un comunicado de julio de 1996 titulado "Ponencia a 7 voces 7. Las políticas y las bolsas (las nuestras y las de ellos)". En éste Marcos parece referirse al subcomandante Pedro, muerto en la toma de Las Margaritas el 1 de enero de 1994:

> Yo tengo un hermano muerto. ¿Hay alguien que no tenga un hermano muerto? Yo tengo un hermano muerto. Lo mató una bala en la cabeza. Fue en la madrugada del 1° de enero de 1994. Muy madrugadora salió esa bala. Muy madrugadora la muerte que besó la frente de mi hermano. Mucho reía mi hermano y ya no ríe. No pude guardar a mi hermano en el bolsillo, pero guardé la bala que lo mató. Otra madrugada le pregunté a la bala de dónde venía. Ella respondió: del fusil del soldado del gobierno del poderoso que sirve a otro poderoso que sirve a otro poderoso que sirve a otro en todo el mundo. No tiene una patria la bala que mató a mi hermano.

Asimismo, la fotografía 7 también puede ser una trágica evidencia gráfica, por su realismo, de lo que Marcos denominó en un comunicado del 22 de septiembre de 1994 como el *México del sótano*, al que

> se llega a pie, descalzo, o con huarache o bota de hule. Para llegar hay que bajar por la historia y subir por los índices de la marginación. El México del sótano fue el primero. Cuando México no era todavía México, cuando todo empezaba, el ahora México del sótano existía, vivía. El México del sótano es "indígena" porque el Colón pensó, hace 502 años, que la tierra a la que llegaba era la India. "Indios" llamaron entonces a los naturales de estos suelos. El México del sótano es: mazahua, amuzgo, tlapaneco, nahuatlaca, cora, huichol, yaqui, mayo, tarahumara, mixteco, zapoteco, maya, chontal, seri, triquis, kumiai, cucapá, paipai, cochimí, kiliwa,t equistlateco, pame, chichimeca, otomí, mazateco, matlatzinco, ocuilteco, popoloca, ixcateco, chocho, popoloca, cuicateco, chatino, chinanteco, huave, pápago, pinua, tepehuano, guarijio, huasteco, chuj, jalalteco, mixe, zoque, totonaco, kikapú, purépecha, óodham, tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol, mam.

Por otro lado, Las fotografías 8 y 9 muestran dos momentos distintos durante la Marcha por la Dignidad Indígena de 2001. La primera de ellas es una imagen tomada por Carlos Ramos Mamahua el 5 de marzo de ese año, donde aparece la "caravana zapatista" después de su participación en la ceremonia de clausura del Congreso Nacional Indígena realizado en Nurio, Michoacán. En ella se observan los indígenas rebeldes sobre un templete en cuya base aparecen personajes de la historia nacional mexicana: Benito Juárez, Ricardo Flores Magón, Emiliano Zapata y Francisco Villa. Visible también a la izquierda se encuentra la bandera de México, y por el saludo que hacen, se infiere que están cantando el himno nacional (una tradición común en este tipo

de eventos cívicos en México). En ella hay por lo menos tres aspectos connotativos que pueden ser descritos por los comunicados neozapatistas: la competencia por los símbolos patrios, su consecuente nacionalismo y su apertura al diálogo con distintos actores (indígenas y no indígenas). Pero dejemos que las palabras de los neozapatistas expliquen esta imagen. Yvon Le Bot (1997) cuestiona a Marcos sobre el uso de los símbolos dentro del movimiento como estrategia de comunicación. Marcos le responde que, en cuanto a los símbolos patrios, el EZLN se lanza a disputarle al Estado mexicano el uso exclusivo de ellos. Marcos dice que "el terreno de los símbolos es un terreno ocupado, sobre todo en lo que es historia de México...En este caso, en el de los símbolos históricos, el Estado mexicano tiene un manejo de ellos que había que disputarle" (p. 348). Asimismo, el 8 de enero de 2001, Carlos Monsiváis y Herman Bellinghausen realizan una entrevista al subcomandante Marcos. En ésta, Monsiváis lo cuestiona precisamente sobre el uso de los símbolos patrios, interpretado por el escritor como "la reapropiación de la patria o la incorporación de los indígenas a la patria". Marcos responde: "En esa lucha de símbolos logramos recuperar palabras que estaban totalmente prostituidas: patria, nación, bandera, país, México...".

Por su parte, la fotografía 9 muestra a la comandanta Esther leyendo su ponencia en el Congreso de la Unión. La fotografía tiene un gran valor simbólico a partir de sus elementos connotativos: es una mujer indígena la que se dirige a los legisladores en el Congreso de la Unión, mayoritariamente conformado por hombres; no es Marcos, el líder militar *ladino* el que da el mensaje, sino una de las líderes del organismo civil del movimiento; y su rostro está cubierto como símbolo de identidad, pero que para buena parte del Poder de la Unión al que se dirige lo considera como un signo de ilegalidad. Asimismo, tanto la fotografía 8 como la 9 fortalecen la noción del diálogo tan presente en el discurso neozapatista, por ello, las palabras de la propia Esther ayudan a fortalecer el significado de dicha toma fotográfica. El 28 de marzo de 2001, Esther diría ante el poder legislativo mexicano que "la palabra que traemos es verdadera. No venimos a humillar a nadie. No venimos a vencer a nadie. No venimos a suplantar a nadie. No venimos a legislar. Venimos a que nos escuchen y a escucharlos. Venimos a dialogar". Esther continúa su ponencia diciendo:

> El subcomandante insurgente Marcos es eso, un subcomandante. Nosotros somos los comandantes, los que mandamos en común, los que mandamos obedeciendo a nuestros pueblos. Al sup y a quien comparte con él esperanzas y anhelos les dimos la misión de traernos a esta tribuna. Ellos, nuestros guerreros y guerreras, han cumplido gracias al apoyo de la movilización popular en México y en el mundo. Ahora es nuestra hora.
>
> El respeto que ofrecemos al Congreso de la Unión es de fondo pero también de forma. No está en esta tribuna el jefe militar de un ejército rebelde. Está quien representa a la parte civil del EZLN, la dirección política y organizativa de un movimiento legítimo, honesto y consecuente, y, además, legal por gracia de la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas.
>
> Así demostramos que no tenemos ningún interés en provocar resentimientos ni resquemores en nadie. Así que aquí estoy yo, una mujer indígena. Nadie tendrá por qué sentirse agredido, humillado o rebajado porque yo ocupe hoy esta tribuna y hable.

> Quienes no están ahora ya saben que se negaron a escuchar lo que una mujer indígena venía a decirles y se negaron a hablar para que yo los escuchara. Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento. Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora.

Esta invitación constante al diálogo es también tratado por Marcos con cierta ironía. El 19 de agosto de 2004 publicaría un pequeño comunicado dirigido *a quien corresponda*: "¡Pst, pst, pst! ¿Hay alguien por ahí? ¿Un oído? ¿Una mirada? ¿Un corazón siquiera?" Así, para estos "hombres y mujeres de maíz" la palabra y el diálogo es lo que los define y los determina, y fue su "palabra verdadera" la que ellos fueron a exponer. Por esto, Marcos le da voz al Viejo Antonio en "La historia de la lengua primera de estas tierras", un relato incluido en un comunicado del 25 de febrero de 2001, donde dice

> Porque la palabra más primera era eso, raíz del pasado y ventana al camino venidero.
> Como quiera la asamblea de los hombres y mujeres de maíz, los verdaderos, no tuvo miedo y empezaron a buscar pensamientos y los hacían palabras y con ellas nacían otros pensamientos y otras palabras. por eso dicen que "las palabras producen palabras" (diidxa´ ribee diidxxa´, en zapoteco).
> Y así fue como llegaron al acuerdo de poner su memoria bien cuidada, y lengua hicieron su palabra. Pero pensaron que qué tal que olvidan su lengua o alguien les roba esa memoria, y entonces acordaron también grabarla en piedra y guardarla bien donde su pensamiento les dijera. y unos guardaron en la montaña la piedra con la memoria grabada, y otros a la mar la dieron a cuidar.
> Y ya contentos quedaron los hombres y mujeres de maíz.

En una entrevista con Gloria Muñoz, en octubre de 2003, Marcos insiste en este punto. El diálogo es ante todo la estrategia política que tiene el movimiento, no un proyecto concreto y estructurado, sino su constante invitación a intercambiar ideas para que desde la iniciativa social se forjen las decisiones de gobierno. Haciendo un recuento de las acciones llevadas a cabo por los neozapatistas para acercarse a los más diversos grupos sociales:

> La Guerra, el Diálogo de San Cristóbal, la Convención Nacional Democrática, la primera Consulta Nacional por la Paz, el diálogo de San Andrés Sacamch'en de los Pobres, los Foros Especiales sobre Derechos y Cultura Indígenas y sobre la Reforma del Estado, los Encuentros Continental e Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, la construcción del Frente Zapatista de Liberación Nacional, la participación en el nacimiento del Congreso Nacional Indígena, la salida de la Comandante Ramona a la ciudad de México, la marcha de las 1111 bases de apoyo zapatistas, la Consulta Nacional e Internacional por el Reconocimiento de los Pueblos Indios, que incluyó el recorrido de 5 mil zapatistas por todo el territorio nacional, la Marcha del Color de la Tierra y,

finalmente, la instalación de las Juntas de Buen Gobierno y el nacimiento de los Caracoles, entre muchos otros eventos, llamados, saludos y convocatorias.
Se trata de iniciativas públicas, aunque faltan algunas que no tuvieron eco o fueron de menor repercusión, que se construyen con base en, o que tienen como columna vertebral, el proceso de organización de los pueblos zapatistas, en el desarrollo de sus formas organizativas. Estamos hablando de una organización que está de tal modo fusionada con su pueblo, con su base de apoyo, que difícilmente puede sacar una iniciativa aparte de, que no implique o no tenga relación con esa base social. Entonces, digamos, en esa línea de la palabra, en esa línea de fuego, el proceso de construcción y de avance y de construcción de las formas organizativas de las comunidades zapatistas, tiene que ver mucho con el reconocimiento del otro, en este caso de la sociedad civil. Entonces, buena parte de las iniciativas mencionadas, son los intentos, acabados o no, con éxito o sin éxito, con los que las comunidades del EZLN tratan de construir la interlocución y el diálogo ida y vuelta con unos y con otros.

El último grupo de fotografías, muestra a miembros de dos familias de las comunidades zapatistas: en la fotografía 10 se observa a un bebé desnudo que está siendo bañado en un riachuelo por un zapatista que se encuentra en cuclillas (¿el hermano mayor, el padre?), sobre una tabla de madera por encima de la corriente, quien sostiene al bebé de sus brazos mientras le corre el agua por sus piecitos. Por otro lado, en la fotografía 11 se presenta a una familia, donde el padre, la madre y la hermana mayor tienen la mitad del rostro cubierto con un pañuelo a la usanza neozapatista, mientras cuatro niños pequeños más aparecen sin pañuelo. El padre, con el torso desnudo, se encuentra a la derecha; lo sigue la madre cargando a un bebé también con el torso desnudo en sus brazos, y en el extremo la hermana mayor. En el centro aparecen los otros tres niños pequeños, dos niños y una niña. Al fondo se observan algunos árboles, lo que los ubica en un ambiente rural al igual que en la foto anterior. En las dos fotografías, los protagonistas dejan ver sus carencias de recursos económicos, ya sea por sus vestimentas o, en el ejemplo de la foto 10, la falta de agua entubada en sus comunidades[31]. Y sin embargo, en su miseria y en la seriedad de sus rostros, sobresale su carné de identidad neozapatista: los pañuelos o el pasamontañas.

De los elementos mostrados en estas fotografías se pueden hacer varias *lecturas* a través de distintas declaraciones y comunicados. Por ejemplo, en el prólogo escrito por el subcomandante Marcos para el libro "20 y 10, el fuego y la palabra" de Gloria Muñoz (2003), este personaje diría de los miembros de esta organización a la que pertenece que: "Nosotros somos los zapatistas, los más pequeños, *los que se cubren el rostro para ser mirados*, los muertos que mueren para vivir" (p. 23; mi énfasis). La discriminación en contra de los indígenas en México ha producido grandes niveles de intolerancia que

[31] En un reportaje titulado "Chiapas, la resistencia", publicado en "La Jornada" el 19 de septiembre de 2004, Gloria Muñoz, con fotografías de José Núñez, relata los avances que se han tenido en algunas comunidades zapatistas (los "Caracoles" de la Garrucha, Oventic, Roberto Barrios, La Realidad y Morelia), En éste, se muestran también fotografías de pobladores haciendo sus tareas diarias en hospitales, centros educativos, comercios, centros artesanales etc. En las imágenes los individuos se muestran con los rostros cubiertos por pañuelos (se lo ponen voluntariamente, aunque generalmente a petición expresa del periodista o fotógrafo en turno, para dejar en claro su filiación).

conminan a estos individuos a la *invisibilidad*. No existen a menos que sea por medio de la mirada al pasado, desaparecidos como agentes activos del presente. Por tanto, el que un movimiento indígena le dé lecciones de modernidad a sectores conservadores, resulta incómodo e incluso incomprensible por la ignorante actitud racista predominante en estos sectores. Sin embargo, estos sujetos cobran *visibilidad* por medio de la paradoja de llevar al extremo su *invisibilidad*: la obviedad de *los sin rostro* los incluye en los *primeros planos* de los imaginarios sociales. El pasamontañas o el pañuelo, al final, *resalta sus facciones*: así como retrata la miseria que los llevó a tomar las armas (indígena, pobre, discriminado, aislado, ignorado...), al mismo tiempo le ofrece su identidad (rebelde, digno, verdadero, dispuesto al diálogo). En un comunicado del 3 de marzo de 2001, titulado "Vamos por el reconocimiento a nuestros derechos", dirían: "Del color de la tierra somos. Del color de la tierra es la hora y el mañana. Es la hora de la dignidad, la hora del puente que es también ventana. Es la hora de ver y vernos, sin vergüenza ni temor. Es la hora de luchar por la dignidad del color de la tierra y la esperanza".

En Puebla, el 27 de febrero de 2001 ante cientos de personas, durante la Marcha por la Dignidad Indígena, se leería este discurso:

> Y la dignidad es un puente.
> Quiere dos lados que, siendo diferentes, distintos y distantes, se hacen uno en el puente sin dejar de ser diferentes y distintos, pero dejando ya de ser distantes.
> Cuando el puente de la dignidad se tiende, se habla el nosotros que somos y se habla el otro que no somos nosotros.
> En el puente que es la dignidad hay el uno y el otro.
> Y el uno no es más o mejor que el otro, ni el otro es más o mejor que el uno.
> La dignidad exige que seamos nosotros.
> Pero la dignidad no es que sólo seamos nosotros.
> Para que haya dignidad es necesario el otro.
> Porque somos nosotros siempre en relación al otro.
> Y el otro es otro en relación a nosotros.
> La dignidad es entonces una mirada,
> Una mirada a nosotros que también mira al otro mirándose y mirándonos.
> La dignidad es entonces reconocimiento y respeto.
> Reconocimiento de lo que somos y respeto a eso que somos, sí, pero también reconocimiento de lo que es el otro y respeto a lo que es el otro.
> La dignidad entonces es puente y mirada y reconocimiento y respeto.

Esta idea de dignidad de las comunidades que resisten colectivamente, con imágenes que permiten "conocer" quiénes son los neozapatistas, no sólo por medio de las palabras de Marcos que lleva su mensaje a través de los comunicados, sino a través de su *rostro* que muestra que son ellos de quién se habla. Dos años antes de la rebelión, en agosto de 1992, Marcos escribiría un documento titulado "Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía", que explicaba lo que estaba por venir, cuando las comunidades indígenas de las Cañadas prácticamente estaban decidiendo ir a la "guerra contra el olvido", como se le denomina a la lucha neozapatista en varias de sus comunicaciones:

> Este pueblo nació digno y rebelde, lo hermana al resto de los explotados del país no el Acta de Anexión de 1824, sino una larga cadena de ignominias y rebeldías. Desde los tiempos en que sotana y armadura conquistaban estas tierras, la dignidad y la rebeldía se vivían y difundían bajo estas lluvias.
> El trabajo colectivo, el pensamiento democrático, la sujeción al acuerdo de la mayoría, son más que una tradición en zona indígena, han sido la única posibilidad de sobrevivencia, de resistencia, de dignidad y rebeldía. Estas "malas ideas", a ojos terratenientes y comerciantes, van en contra del precepto capitalista de "mucho en manos de pocos.

Así pues, la construcción del sujeto cultural indígena representado en el neozapatismo es resultado no sólo de la producción cultural del movimiento, sino también de la interacción de dicha producción con la de aquellos que desde el exterior tratan de *acercarse* a este fenómeno social, siendo lo expuesto anteriormente un ejemplo de ello. Es decir, la *sinergia interpretativa* producto de esta interacción (e.g. entre el comunicado y la fotografía), proporciona dinámicas de representación a través de la *fusión de horizontes*, como lo entendería Gadamer (1976, original 1965): en este caso, cada *perspectiva u horizonte* de este fenómeno social (visual, escrita, auditiva o multimedia), va *informando* maneras de interpretación/lecturas de dicho fenómeno, es decir, va cobrando significado.

*b) El traductor y sus traducidos: Marcos/*Malintzin *y la construcción de puentes.*

"Yo tengo 518 años" respondía el subcomandante Marcos a Gabriel García Márquez en una entrevista para la revista "Cambio", el 25 de marzo de 2001. Ahí mismo, el Nóbel de literatura cuestionaba para qué seguir usando el pasamontañas, si al final de cuentas todo mundo sabía quién era Marcos, a lo que éste respondía: "Un dejo de coquetería. No saben quién soy, pero además no les importa. Lo que se está jugando aquí es lo que es y no lo que fue el subcomandante Marcos". ¿Quién es Marcos, entonces?, o más bien dicho, ¿qué significa Marcos?

Por lo menos hay dos versiones del personaje: uno es quien está detrás de la máscara, aquél que fuera estudiante de filosofía en la Universidad Autónoma de México, que como subibaja se hacía llamar *Cachumbambe*, ávido por la lectura de los postestructuralistas franceses, y después joven profesor de la Escuela de Ciencias y Artes para el Diseño, en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). La inteligencia mexicana proveyó de nombre y origen al enigmático encapuchado que les estaba ganando la guerra de comunicación: era tampiqueño y se llamaba Rafael Sebastián Guillén. El otro Marcos, es el símbolo, el ícono de una rebelión que lo ha hecho suyo, y que para bien o para mal, coexiste con el movimiento que lo vio nacer: Marcos y EZLN son *conceptos* inseparables e imbricados. Marcos sobrevivió al intento de matarlo como mito, al ritual de desenmascararlo y mostrarlo como un "simple mortal", pero la máscara se habría de encarnar en su rostro, y se convertiría en símbolo. Lo de menos era su identidad, aunque de ese *Guillén/ladino* quedara algo de su pensamiento. Irónicamente, Marcos diría que era un mito genial, y parecía que tenía razón: el *peekaboo* mediático realizado por la Procuraduría General de la República, que en su dinámica de "lo ves y ahora no lo ves" transponía una fotografía de Guillén con la

de un pasamontañas para probar su dicho, no pudo terminar con la existencia del personaje.

Marcos/indígena-ladino, el símbolo, ha resultado ser mucho más que un guerrillero en medio de una insurrección indígena. Se ha convertido en un elemento interno y externo a la vez, que ha aportado su pensamiento también a la construcción del sujeto cultural indígena emanado del imaginario neozapatista. Como externo, es un ladino empapado de teoría crítica, amante de la literatura y escritor de poemas, novelas y relatos cortos. Como interno, es un personaje que expresa la tradición oral indígena en castellano, alguien que ha experimentado una serie de transformaciones culturales que le han enseñado a percibir la realidad *periférica* indígena, que contrasta con la linealidad histórica del *centro* ideológico. Es él mismo una contradicción: es un personaje postmoderno que enarbola al pensamiento moderno del neozapatismo. El sujeto cultural indígena que proyecta en sus comunicados vive en la cotidianeidad de sus ideas y experiencias; no es un ícono de identidad que sólo representa a la *mexicanidad*, pero que ya no existe en el indio vivo. El indio vivo, el indio discriminado, se escucha por sus palabras en una traducción personalísima que incorpora los elementos del ladino que las pronuncia. No se puede decir que es una traducción *fiel* (i.e. literal), porque definitivamente no lo es (ninguna traducción lo puede ser) y parece que no intenta serlo: es un ladino indianizado que utiliza un lenguaje híbrido, que busca ser una alegoría de mestizaje que no vea al indígena como lo lejano, sino como lo paralelo, lo propio, lo vivo.

"Ya no eres tú, ahora y desde siempre eres nosotros", era la frase que el comandante Tacho le pronunciaba al transmitirle el bastón de mando, lo que dejaba en claro que los indígenas ya no lo veían como un extraño, como un ladino, sino como uno de ellos. El compañero Raúl, un indígena zapatista decía: "al subcomandante Marcos nosotros le confiamos mucho porque él hace de por sí lo que le dice el pueblo. No es como otros que hacen lo que quieren. Él no, él está con nosotros y nosotros le confiamos y él nos confía" (Muñoz, 2003, p. 73). Así, Marcos se ha transformado en un puente de comunicación de comunidades indígenas, a quienes la discriminación los ha mantenido incomunicados: no por decisión propia, sino por apatía, racismo y desdén. Marcos es un "lengua", un traductor y un constructor de realidades, como lo fue Malintzin en el siglo XVI. La comunicación de Marcos entre mundos que a más de cinco siglos no han acabado de integrarse, es su gran contribución al diálogo. Es un Malintzin inverso[32]: no fue hecho prisionero y obligado por el opresor a servirle de herramienta de conquista y de placer, sino por el contrario, voluntariamente se unió al oprimido para servirle de herramienta de comunicación. Y quizás de manera inconsciente, Marcos pueda liberar del estigma de traición a Malinalli, la india esclava que aún no tiene el *tzin* en su nombre que la convierte en *doña*: Marcos habla enfáticamente a favor de las mujeres indígenas, quienes son imprescindibles y han engrosado las filas neozapatistas, y que como Malinalli fueron y han sido oprimidas por su condición. En sus comunidades son

[32] Posiblemente sea más acertado comparar el papel de Marcos con Gonzalo Guerrero, aquel náufrago español del siglo XVI del que hablan las crónicas de Bernal Díaz del Castillo y Diego de Landa. Guerrero fue asimilado por los mayas de la zona, e incluso se casó y tuvo familia con una aborigen. Guerrero tatuó su cuerpo y adoptó las costumbres mayas. A la llegada de excursiones militares españolas a la zona, Guerrero decidió pelear en contra de sus antiguos compatriotas y murió defendiendo a los mayas que lo adoptaron.

discriminadas por el sólo hecho de ser mujer, y fuera de ellas por ser mujer e indígena. Así, el "lengua" Marcos, el comunicador entre dos lenguajes, busca también rescatar a quien como él hacía posible la traducción, a aquella india que corrió con peor suerte y cuya vida desgraciada aún persigue su memoria.

"Por mi voz habla la voz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional" es la frase con la que inician varias de las comunicaciones hechas no sólo por Marcos, sino por otros miembros de la Comandancia Zapatistas, haciendo quizás alusión al lema de la Universidad Nacional Autónoma de México, el *alma mater* de Marcos, creado por Vasconcelos: "Por mi raza hablará el espíritu". Como "lengua" Marcos ha pronunciado la mayor parte de estos anhelos, reclamos y propuestas: pero también como tal, imprime su propio estilo. La traducción no puede ser un acto impersonal y objetivo: los elementos contextuales subjetivos de quien traduce van moldeando su forma de percibir la comunicación y darla a conocer a un público que desconoce o ignora varios de los elementos simbólicos de quien es traducido. Así pues, Marcos, en tanto traductor, es sobre todo un constructor de imaginarios.

Marcos pues, fue *adoptado* y *convertido* por los pueblos indígenas de los Altos de Chipas, aquellos pueblos que junto con todos aquellos de origen mesoamericano son minoría ideológica, pero mayoría biológica en México. La primera condición incomunica, la segunda es negada. Marcos utiliza los dos lenguajes, el del mundo indígena y el ladino, que lo han determinado para expresarse. Con estos lenguajes, como dos partes de la conciencia que forman al imaginario marquista, hace hablar a los personajes que le van dictado las palabras que imprime en sus comunicados, sobre todo en aquel espacio tan suyo, en donde no habla *la voz del EZLN*, sino que es su rincón personal: las posdatas, las cuales muchas veces son más extensas que el comunicado por si mismo.

El Viejo Antonio, Durito y niños de las comunidades zapatistas de Chiapas, son sus personajes de cabecera. El Viejo Antonio es quien habla con voz indígena y aconseja por medio de sus historias a Marcos. Durito es un escarabajo quijotesco, que de vez en vez hace relucir un lenguaje castizo, y quien muestra un espíritu más impulsivo y crítico al argumentar y discutir los posicionamientos que Marcos expone en los comunicados del movimiento. Por otro lado, los niños zapatistas (Yeniper, Olivio, Chagua, Toñita, Heriberto, entre otros), son quienes relatan con inocencia lo que ocurre en las comunidades, relatando acontecimientos cotidianos que suceden dentro de las comunidades indígenas.

A diferencia de Durito, el Viejo Antonio no es un personaje ficticio. Marcos habla entrañablemente de él, quien fuera uno de sus amigos más cercanos y de quien dice aprendió la cosmovisión y el pensamiento indígena de la zona y su realidad. El subcomandante menciona que Antonio murió en junio de 1994, 10 años después de haberle conocido, pero como los muertos hablan en la traducción de Marcos de la realidad indígena, sigue habitando entre los vivos para revelarle, a manera de epifanías, la "palabra verdadera". A decir de Marcos, este anciano era un conocedor de la tradición oral de esos pueblos, y gran parte de la simbología del movimiento resulta de sus enseñanzas. Antonio pues es el traductor original, aquel que introdujo a Marcos y a sus compañeros de entonces a las comunidades de la zona, si bien existan otras versiones de

este hecho[33]. Este hombre le habla al subcomandante de mitos mayas, tal como el Votán e Ik'al, los cuales serían tomados por Marcos para hibridar estos mitos con los propios de la historia nacional. Por ejemplo, ahí nace uno de los símbolos más importantes del neozapatismo: el Votán-Zapata, que aparece en varios de sus comunicados. El indio náhuatl, héroe de la Revolución Mexicana, es apropiado por los indígenas mayas neozapatistas para reconocerse en su legado histórico.

El aporte fundamental del Viejo Antonio, dice Marcos, es "hacer entender a los zapatistas la especificad de la cuestión indígena en las montañas del sureste mexicano" (Le Bot, 1997, p. 154). "Es el Viejo Antonio", continúa Marcos, "el que da los elementos indígenas que tiene el lenguaje zapatista cuando se dirige hacia fuera. Soy un plagiario..." (p. 155). En las historias de este personaje, no hay tiempo ni espacio: el pasado, el presente y el futuro son fusionados por medio del lenguaje. Los muertos viven y dialogan entre los vivos, como el propio Antonio lo hace: la sintaxis se deforma y la semántica se convierte en *realismo mágico revolucionario*. La imaginería neozapatista es entonces un lugar común en donde discursos de la tradición oral indígena, el cristianismo y la historia de México se unen en un *pastiche* ideológico que es transmitido por Marcos. El traductor también se vuelve autor, y mediante figuras retóricas le da forma a un lenguaje que ya no es indígena, ni mestizo, ni castizo; es todos al mismo tiempo, y las fronteras puristas son violadas constantemente por medio de metáforas, metonimias, sinécdoques... Por tanto, en suma, la traducción de Marcos es, más que todo, un proceso de reinterpretación de la realidad indígena que le rodea por medio de las figuras literarias que aprendió en el mundo exterior. Pero, quien mejor que Monsiváis (1999) para explicarlo:

> Marcos es hijo de su voluntad y del proyecto de resistencia de algunas comunidades indígenas, pero también en buena medida surge de la adhesión de sectores amplios del mundo indígena y de la respuesta emocionada y divertida de sectores de la opinión pública nacional e internacional, de intelectuales, periodistas y lectores.
>
> En su lenguaje, Marcos, tan concentrado en el horizonte trágico, entrevera posdatas, golpes de mordacidad, descalificaciones a pasto, ingenio analítico, falta de miedo a la cursilería. Está al tanto: en la combinación de ironía y emotividad se localiza gran parte de su poder de convicción. En su caso el humor, el desbordamiento metafórico, el amor por las anécdotas de los seres anónimos, el culto a la inmediatez sentimental, la reivindicación perpetua de los humildes, el desprecio por los de arriba, corresponden a la estrategia centrada en el uso de los símbolos, y en la abolición del rostro, lo que a Marcos, no tan curiosamente, lo beneficia. Incluso su obsesión por la muerte próxima, tan

[33] Salvador Morales, el otrora subcomandante Daniel quien abandona el movimiento antes de la insurrección, tal como se menciona en el capítulo anterior, tiene otra versión de este personaje: "Antonio es un asesino" dice Morales a La Grange y Rico (1999, p. 82), quien venía huyendo de matar a alguien cuando se encuentra con los miembros del FLN que se encontraban esa zona. Morales descalifica el hecho de que Marcos presente a Antonio como héroe, sin embargo no ofrece más datos al respecto y los periodistas curiosamente no insisten en saberlo. Morales dice que quienes fueron los primeros contactos con las comunidades de las Cañadas fueron tres indígenas: Frank, Josué y Yolanda (ahora la mayor Ana María) (p. 78).

inaceptable como lo es para los no convencidos de las virtudes del martirologio, halla eco en los desposeídos. Por eso, la campaña destinada a anular la eficacia propagandística de Marcos ha funcionado en diversos sectores, pero no afecta en quienes apoyan las motivaciones éticas de la resistencia. De nuevo el intercambio de monólogos. (p. 48)

. El estilo de las historias del Viejo Antonio a veces son escritas a manera de fábulas de La Fontaine, donde se guardan moralejas que iluminan los razonamientos a veces obtusos del Marcos que *escucha/escribe* –a veces acompañado de niños zapatistas- ; y en otras ocasiones las narraciones del Viejo Antonio son más bien cercanas a las parábolas cristianas donde el significado a veces tiene un entramado hermenéutico mucho más complejo y enigmático. Así, el lenguaje del Viejo Antonio se expresa por medio de una constante repetición de ideas, de frases interminables llenas de comas, conjunciones y pasajes repletos de detalles que le dan un efecto *visual* al relato. El 27 de octubre de 1994, Marcos publicaba la "Historia de los colores" en donde el Viejo Antonio platica cómo los dioses "crearon" los colores:

No así era la guacamaya. Acaso tenía colores. Puro gris era. Sus plumas eran rabonas, como gallina mojada. Una más entre tanto pájaro que a saber cómo se llegó al mundo porque los dioses no se sabían quién y cómo había hecho los pájaros. Y así era de por sí. Los dioses despertaron después de que la noche había dicho "hasta aquí nomás" al día y los hombres y mujeres se estaban dormidos o amándose, que es una forma bonita de cansarse para dormirse luego. Los dioses peleaban, siempre peleaban estos dioses que salieron muy peleoneros, no como los primeros, los siete dioses que nacieron el mundo, los más primeros. Y los dioses peleaban porque muy aburrido estaba el mundo con sólo dos colores que lo pintaban. Y era cierto el enojo de los dioses porque sólo dos colores se turnaban al mundo: el uno era el negro que mandaba la noche, el otro era el blanco que caminaba el día, y el tercero no era color, era el gris que pintaba tardes y madrugadas para que no brincaran tan duro el negro y el blanco. Y eran estos dioses peleoneros pero sabedores. Y en una reunión que se hicieron sacaron el acuerdo de hacer los colores más largos para que fuera alegre el caminar y el amar de los hombres y mujeres murciélago.

Uno de los dioses agarró en caminar para pensar mejor su pensamiento y tanto pensaba su pensamiento que no miró su camino y se tropezó en una piedra así de grande y se pegó en su cabeza y le salió sangre de su cabeza. Y el dios, luego que pasó chilla y chilla un buen rato, la miró su sangre y la vio que es otro color que no es los dos colores y fue corriendo a donde estaban los demás dioses y les mostró el color nuevo y "colorado" le pusieron a ese color, el tercero que nacía. Después, otro de los dioses buscaba un color para pintar la esperanza. Lo encontró después de un buen rato, fue y lo mostró en la asamblea de los dioses y "verde" le pusieron a ese color, el cuarto. Uno más empezó a rascar harto en la tierra. "¿Qué haces?", le preguntaron los demás dioses. "Busco el corazón de la tierra", respondió mientras aventaba tierra para todos lados. Al rato lo encontró el corazón de la tierra y lo mostró a los demás dioses y "café" le pusieron a ese quinto color. Otro dios se fue mero pa'rriba, "voy a mirar de qué color es el

mundo", dijo y se dio en trepar y trepar hasta allá arriba. Cuando llegó bien alto, miró para abajo y vio el color del mundo, pero no sabía cómo llevarlo hasta donde estaban los demás dioses, entonces quedó mirando un buen tanto, hasta que se quedó ciego, porque ya tenía pegado en los ojos el color del mundo. Se bajó como pudo, a los tropezones, y se llegó al lugar de la asamblea de los dioses y les dijo "En mis ojos traigo el color del mundo", y "azul" le pusieron al color sexto. Otro dios estaba buscando colores cuando escuchó que un niño se reía, se acercó con cuidado y, cuando se descuidó el niño, el dios le arrebató la risa y lo dejó llorando. Por eso dicen que los niños de repente están riendo y de repente están llorando. El dios llevó la risa del niño y "amarillo" le pusieron a ese séptimo color.

Para entonces los dioses ya estaban cansados y se fueron a tomar pozol y a dormirse y los dejaron a los colores en una cajita, botada bajo una ceiba.

La cajita no estaba bien cerrada y los colores se salieron y empezaron a hacer alegría y se amaron y salieron más colores diferentes y nuevos y la ceiba lo miró todo y los tapó para que la lluvia no los borrara a los colores y cuando llegaron los dioses ya no eran siete colores sino bastantes y la miraron a la ceiba y le dijeron: "Tu pariste los colores, tu cuidarás el mundo y desde tu cabeza pintaremos el mundo".

Durito es un escarabajo, un estilo de Pepe Grillo que es la voz interna que dicta la conciencia de Marcos. Es un personaje con espíritu aventurero, que viaja y se relaciona con distintas *resistencias*, no sólo indígenas: punks, homosexuales, mujeres, obreros, chicanos, etc. También se puede decir que Durito es un tributo de Marcos a su libro de cabecera y eterna compañía: "El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha". De hecho, el acento castizo a veces le brota a Durito cuando expone sus argumentos. Las de este escarabajo no son historias propiamente, sino extensas reflexiones llenas de humor e ironía sobre diversos temas que incumben a los neozapatistas, con especial énfasis en la relación del movimiento con los más diversos grupos no privilegiados. Así, este escarabajo a diferencia del Viejo Antonio que es una alegoría del pensamiento indígena, muestra la faceta internacionalista, intelectual y cosmopolita del neozapatismo: así como "dialoga" con Bertolt Brecht, puede recitar poemas de Baudelaire, come con Darío Fo, se toma un café con José Saramago, o visita a Manuel Vázquez Montalbán, entre otros muchos personajes con quienes Marcos lo hace interactuar. Entre algunas otras funciones, Durito es una invitación para que el "mundo" siga dirigiendo sus ojos hacia Chiapas y atraer la atención de los intelectuales por su importancia como líderes de opinión. El 6 de abril de 1996, Durito le "diría" las siguientes palabras a Marcos en relación al neoliberalismo:

> En el neoliberalismo, mi escuálido escudero, la historia se convierte en estorbo por lo que representa de memoria, se promueven los posgrados en olvido y la minuciosa estadística de las trivialidades del poder son objeto de estudio y de grandes y profundas disertaciones. El Poder convierte a la historia en una historieta mal hecha, y sus científicos sociales construyen apologías ridículas con, eso sí, un andamiaje teórico tan complejo, que consiguen disfrazar la estupidez y el servilismo como inteligencia y objetividad. En la historieta del

neoliberalismo, los poderosos son los héroes porque son los poderosos, y los villanos son los eliminables, los "expendables", es decir, los negros, los amarillos, los chicanos, los latinos, los indígenas, las mujeres, los jóvenes, los presos, los migrantes, los jodidos, los homosexuales, las lesbianas, los marginados, los ancianos, y, muy especialmente, los rebeldes. En la historieta del Poder, el acontecer que vale es el que puede ser contabilizado en una hoja electrónica que contenga índices respetables de ganancia. Todo lo demás es completamente prescindible, sobre todo si ese todo afecta la ganancia.
En la historieta del Poder todo está previsto y resuelto de antemano: el malo puede ser malo, pero sólo para resaltar el poder del bueno. La balanza ética entre el bien y el mal se transforma en la balanza amoral entre el Poder y el rebelde. En el Poder pesa el dinero, en el rebelde pesa la dignidad. En su historieta, el Poder imagina un mundo no sin contradicciones, sino con todas las contradicciones bajo control, administrables como válvulas de escape que distiendan el rencor social que el Poder provoca. En su historieta, el Poder construye una realidad virtual donde la dignidad es ininteligible y no mensurable. ¿Cómo puede tener valor y peso algo que no se entiende y que no se mude? Ergo, la dignidad será, irremediablemente, derrotada por el dinero. Así que "no problem", puede haber dignidad porque ya el dinero se encargará de comprarla y convertirla en mercancía que circule según las leyes del mercado... del Poder. Pero, resulta que la historieta del Poder es eso, una historieta, una historieta que desprecia LA REALIDAD y, por lo tanto, una historieta mal hecha. La dignidad sigue escapando a las leyes del mercado y empieza a tener peso y valor en el lugar que importa, es decir, en el corazón...

En otra de sus historias, en un comunicado de octubre de 1999, Durito se visualiza a él mismo como *el* pirata (que no *un* pirata), en donde le narra a Marcos sus andanzas por Europa, sus encuentros con intelectuales y periodistas, así como sus aventuras en distintos países. La larga narración de Durito va destinada a pedirle a Marcos que anuncie el regreso del personaje, quien había estado ausente de sus comunicados. Haciendo gala de su característico humor irónico cuando cita a Durito, Marcos se dirige a la sociedad civil:

Es para mí un honor comunicarle la super-duper (así dice el texto de Durito) buena nueva, el regalo que hará el regocijo de chicos y grandes. ¡Que tiemblen los grandes centros financieros! ¡Que llegue el pánico a los palacios de los grandes y falsos señores! ¡Que festejen los de abajo! ¡Que las más bellas doncellas preparen sus mejores galas y suspiren las primaveras de sus vientres! ¡Que se descubran la cabeza los buenos hombres! ¡Que bailen alegres los infantes! ¡Ha regresado el más grande y mejor de los ~~piratas~~ (tachado en el original), perdón, de los andantes caballeros que en el mundo han sido! ¡Don Durito de La Lacandona! (copyrights reserved) (así dice el texto de Durito). ¡Albricias para la humanidad! Nuestro más sincero pésame para el neoliberalismo. Está aquí, ha regresado el grande, que digo 'grande', el gigante, el maravilloso, el superlativo, el hiper-mega-plus, el supercalifragilísticoespialidoso (así dice el texto de Durito), el único, el

inigualable, él. EL, ¡Don Durito de La Lancandona! ¡Síiiii! (así dice el texto de Durito).

Otros personajes que utiliza Marcos son los niños de las comunidades zapatistas. Heriberto, Eva, Yéniper, Olivio, Toñita, Beto, Nabor, entre otros, platican con el "Sup", como le llaman, y a veces también se le unen a escuchar atentos las historias que el Viejo Antonio les relata. Marcos utiliza estos testimonios, que dice él le cuentan estos niños, para retratar varios aspectos de la situación y circunstancia en que viven las comunidades indígenas. Con escenas a veces dramáticas, el subcomandante intenta mover fibras sensibles que puedan hacer entender a los lectores la realidad en que se desarrollan estos niños indígenas. En las palabras del EZLN en el acto de clausura del Foro Especial para la Reforma del Estado, el 6 de julio de 1996, Marcos muestra algunos de estos testimonios. En el primero, Nabor le platica a Beto la situación de su familia:

> -Mi familia, la persiguen porque no agarra lo que da el gobierno. Dice mi papá que de por sí la dignidad da hambre, dice ¿y ustedes se van a rendir?"
> -No pues. Ya acordamos que no. Que no nos vamos a rendir, así fue el acuerdo – dice Beto mientras apunta con su tiradora hacia un dibujo de un tanque de guerra.

En otra escena, Marcos cuenta lo que le cuestiona una niña que dice llamarse la "Yeniper" (la cual Marcos sospecha que en realidad se llama Jennifer), quien "mira el helicóptero artillado y me pregunta si los pájaros también se espantan, como los niños de la realidad chiapaneca, por el amenazante ruido de las aspas de la muerte".

Así pues, en suma, Marcos utiliza una serie de estrategias literarias para traducir el mensaje neozapatista, del cual también se ha distinguido como su arquitecto. El neozapatismo es un movimiento indígena en donde las relaciones entre distintos actores le han dado forma. Marcos es uno de los responsables más importantes de dicha construcción: el imaginario neozapatista y el sujeto cultural indígena proyectado no hubieran sido tan exitosamente propagado sin su actuación. Sin embargo, demasiada atención al personaje ha desarrollado las más duras críticas por la sobreidealización del movimiento, o de plano el traductor ha borrado a los traducidos. Marcos es consciente de ello, como le responde a Julio Scherer en una entrevista del 10 de marzo de 2001 para Proceso y Televisa: "lo que pasa es que la imagen de Marcos responde a unas expectativas románticas, idealistas", dice el subcomandante. "O sea, es el hombre blanco, en el medio indígena, más cercano a lo que el inconsciente colectivo tiene como referencia: Robin Hood, Juan Charrasqueado, etcétera.". Por tanto, él mismo considera que su error fundamental es

> ...no haber cuidado —y yo lo perdono porque soy yo, y si no lo perdono yo, pues quién lo perdona, ¿no?—, no haber previsto esta personalización y protagonismo que muchas veces, si no es que la mayoría de ellas, impide ver qué es lo que está detrás. No nos angustia mucho como organización, porque nosotros sabemos lo que está detrás, y vemos una organización que puede sobrevivir incluso sin guerra.... Esto no lo ha percibido mucha gente; tiene que ver mucho con que Marcos haya ofuscado, obstruido la vista hacia atrás. Que de

> una u otra forma, Marcos es responsable también en eso, sí, sí puede ser que su dosis de vanidad, de protagonismo o de payasez o como se llame eso, haya contribuido... Pero sobre todo la causa es que la mayoría de la gente —es decir, los jóvenes— no tiene una expectativa dentro del espectro político, y es lógico que se agarre de lo que haya a la mano; por otro lado, está el realce que se ha dado a todo esto en la vida nacional, particularmente en los medios de comunicación, pues éstos no sólo deciden qué actor se convierte en político, sino también qué lugar ocupa ese actor político.

Sin embargo, a pesar de que la traducción de Marcos obedece en mucho al perfil ideológico de quien está detrás de la máscara, el personaje no puede ser borrado, pues su mito arrastra a la propia *raison d'être* del movimiento. Es decir, su protagonismo es excesivo, pero quizás inevitable. Sin embargo hay otra forma de ver este asunto: Marcos y su protagonismo han sido también permitidos por las comunidades indígenas a las que se debe, es una relación de doble beneficio, sobre todo en una sociedad altamente discriminante como lo es la mexicana. Si Marcos cautivó a muchos, también se debió a un racismo interno tan encarnado en el alma nacional: la imagen idealizada del Zorro con pasamontañas era muy atractiva para algunos imaginarios colectivos; pero Marcos tiene razón, ello escapa a su papel y acción: parece más importante su relación interna con las comunidades neozapatistas. No obstante, su labor de "lengua" conlleva una gran responsabilidad, por lo cual Marcos debe luchar contra él mismo a la hora de pronunciarse de manera visceral (el coqueteo que tuvo con ETA, por ejemplo). Su ego no debería superarle la máscara: a ella se debe y por ella existe. Si bien el neozapatismo es mucho más grande que Marcos, es también cierto que el movimiento lo necesita irremediablemente. Sí se puede ser zapatista sin ser necesariamente marquista, pero el EZLN y Marcos son parte de un mismo cuerpo ideológico: El neozapatismo necesita del medio de comunicación, del traductor, que lleva anhelos y exigencias de libertad, justicia y democracia a un mundo que le ha negado esos derechos a los pueblos indígenas en México.

Conclusión

> Para quienes detentan el poder, esta demanda [la dignidad] es siempre desconcertante e irritante. No saben dónde ubicarla, cómo entenderla ni cómo dar una respuesta. ¿Cómo se satisface, si no se sabe qué es ni lo que quiere el otro decir con ello? Y, sobre todo, ¿cómo se hace para cuantificarla? Fieles al sistema de creencias del régimen domiñante, siguen viendo a los indígenas, en lo esencial, como en tiempos de don Porfirio. A veces, quienes se solidarizan con los rebeldes tampoco llegan a abarcar su dimensión, porque su propia experiencia los remite a la idea iluminista de la dignidad del individuo, tampoco respetada por el régimen.
>
> En realidad, aquella dignidad sí incluye a esta. Pero abarca también un universo más antiguo, más complejo, más opaco para la mirada racional de la Ilustración, conservado enteramente vivo en la historia oculta y la vida colectiva de las comunidades, en sus historias, en sus mitos, en sus creencias y en sus decires. Es esa vivencia, herencia e idea comunitaria del ser humano –es decir, de dignidad como definitoria de e inherente a la condición humana- la que alimenta el fondo último de la economía moral de esta y las otras rebeliones de los oprimidos: *tal vez una rabia antigua / generaciones sin nombre /que clamaron venganza,* como dice la canción del italiano Francesco Guccini.
>
> Adolfo Gilly. *Chiapas, la razón ardiente.*

Del 30 de junio al 2 de noviembre de 2002, se presentó en Nueva York una exposición bastante peculiar en la galería PS1 del Museo de Arte Moderno (MoMA) de esa ciudad. En esta galería, denominada así por haber sido sede de la primera escuela pública construida en Long Island, se presentó la exposición "Ciudad de México: una exhibición sobre los tipos de cambio de cuerpos y valores". Un total de 19 fotógrafos mostraban las formas de representación visual de ese mosaico de realidades que es el Distrito Federal. Llamaba la atención la exposición de 13 fotografías en la sala más amplia del primer piso, la cual era presentada por Daniela Rossell. La efímera fama que cobraría esta fotógrafa a partir de este momento se debería precisamente al tipo de imágenes que presentaba y que a la postre incluiría en un proyecto más amplio en forma de libro. Esta colección era titulada "Ricas y Famosas", la que más que mérito estético, llamaba la atención por el morboso exhibicionismo de los personajes retratados y sus entornos[34].

Rossell retrató a varios de sus amigos y conocidos del *upper crust* mexicano. Eran miembros de clanes familiares enriquecidos al amparo del poder político de la Revolución Institucionalizada. Su riqueza provenía más que de la sagacidad y la inteligencia, de la falta de escrúpulos y la codicia. Eran miembros del México Imaginario, las nuevas generaciones de algunos de los *Mighty Mexicans* que Guillermo Bonfil definiría tan bien en su obra de 1987 *México profundo: una civilización negada.* Dos décadas después, la memoria de esa edición de *Town and Country* tan criticada por Bonfil, volvía debido a esa exposición. Estos nuevos *Young Mighty Mexicans*, predominantemente mujeres, se mostraban en poses de modelo: miradas provocativas enmarcadas en sus cuerpos desnutridos por la vanidad, no por la carencia, eran vivo retrato de su lejanía con el México mayoritario, con el México Profundo.

---

[34] Para el lector interesado en ver algunas de las fotografías de esta exhibición, consultar el sitio de Internet de la revista académica *Fractal* en: http://www.fractal.com.mx/ricasyfamosas.htm.

Estas imágenes daban material para los más profundos análisis antropológicos de esta especie de personajes que ven en el exceso, en el *kitsch* y en la frivolidad la forma de vida que los define. Sin duda, el buen gusto no tiene cabida en este zoológico del VIP. Al ver varias de las fotografías, uno no puede dejar de pensar en ese mismo tipo de incivilidad e irracionalidad tan característica del imperialismo británico del siglo XIX: es como entrar a la mansión de un cazador victoriano donde aparecen animales disecados y sirvientes mudos a los costados, mientras que en primer plano aparecen enmarcados los salvajes dueños de esa insolente realidad. Así, Rossell retrata a los suyos y a su hábitat. Exhibe ese entorno despreciable de la insensibilidad y deshumanización consumista. Ella misma nació hija del privilegio racista que edifica al México Imaginario: es nieta del priísta Guillermo Rossell, quien fuera Secretario de Turismo con José López Portillo y después gobernador de Hidalgo. Y en México, como ha sucedido desde la Colonia, la política es el camino más corto al enriquecimiento voraz. En conclusión, las fotografías son epítome de perversidad.

Fuera de la incomodidad y vergüenza ajena que producen los personajes fotografiados, hay aquí una serie de elementos reveladores que bien podrían pasar desapercibidos para los precarios intelectos de los protagonistas de esta anatomía visual del poderoso: en varias de las imágenes aparecen expresiones alienadas de lo y el indígena. Por un lado, aparecen en algunas de ellas sirvientes anónimos ataviados a la usanza de trabajador doméstico. Tienen rasgos visiblemente indígenas. Se encuentran en la periferia de la toma o rodeando al "patrón" o a la "patrona", quienes con actitud desenfadada se dejan consentir por quienes están también en otra periferia, la del imaginario social que los condena a ser discriminados por el tono de piel, y a ser denominados peyorativamente como "chachas", "gatos", "nacos"... Son los miembros de grupos no privilegiados que al ser explotados alimentan al "blanqueado" física e ideológicamente México Imaginario, o lo que es lo mismo, el muy "moderno" y "primermundista" México Aberrante. Los miembros del México Profundo aparecen como meros elementos estéticos, al igual que lo hacen símbolos y mitos de origen indígena que le dan sentido a la *mexicanidad criolla* de la opresión: el águila *mexica* de la bandera nacional, la Virgen de Guadalupe, y hasta Emiliano Zapata son incorporados en esta (per)versión *kitsh* de la identidad tan elaborada por la Revolución Institucionalizada y continuada por los nuevos amos tecnócratas. El corolario parece evidente: el indio muerto se mitifica, mientras el indio vivo es explotado.

Las historias de éxito de los miembros del México Imaginario son objeto de adoración de aduladores y *snobs* del mundo político y empresarial. Cátedras y conferencias son impartidas en escuelas de negocios de las más respetadas universidades privadas o impresas en flamantes revistas de "liderazgo". Sus historias son conocidas y encumbradas como "ejemplos" para la sociedad, como si la desequilibrada distribución de la riqueza fuera un "estado natural de las cosas", un "proceso lógico" de la teoría económica. Definiciones de economía donde se justifica la presencia de pocos ganadores y muchos perdedores se diluye en el mar de eufemismos del mundo político/empresarial que debe su lugar a un sistema ideológico discriminatorio. Pero, ¿dónde quedan las historias de los perdedores, de la mayoría marginada y anónima? ¿Cómo son expresadas e interpretadas? Mientras que reformas estructurales del sistema político-económico llevadas a cabo desde el México Imaginario se denominan cambios estratégicos, las

exigencias de reformas impulsadas por el México Profundo son catalogadas de desestabilizadoras.

¿Cuáles serán las historias de los modelos periféricos/no privilegiados de las fotografías de Rossell? Las de sus protagonistas son conocidas, por lo menos las de sus padres y abuelos, pero ¿qué nos podrán decir los y las empleados(as) domésticos?, ¿cómo viven, que piensan de la situación del país, cuáles son sus más sentidas costumbres?, ¿qué opinan cuando escuchan decir a sus patrones: "mira la Vírgen de Guadalupe de plata con incrustaciones de oro que acabo de comprar. Está *di-vi-na*"? O cuando están limpiando los altares donde santos y vírgenes conviven con fotografías familiares, ¿se preguntarán, por ejemplo, si esa Guadalupana es tan bondadosa como la suya, que es tan india como ellos, pero que mientras ella merece un altar por ser un mito, ellos sólo pueden acceder a una vida de carencias?, ¿se reconocen como indios o será mejor no hacerlo porque ser indio en México es caer en el fondo del escalafón social? ¿Qué piensan cuando ven esas pinturas de Zapata, no se preguntarán por qué a los indios nunca les hizo justicia la Revolución y hasta el ilustre héroe revolucionario indígena le sirve de instrumento a los discursos políticos hipócritas de sus patrones? ¿Qué dirán cuando dirigiéndose a sus quehaceres, pasan por el estudio o comedor de las mansiones donde laboran, y escuchan una conversación que dice: "'n'ombre diputado, que chingón le salió el discurso. Eso de la justicia social estuvo poca madre. Me cae que vamos pa' la grande"? ¿Qué dice el México Profundo?, ¿por qué importa tan poco? Cuántas preguntas, cuántas más, y que poca disposición de buscar respuestas.

A Roger Bartra (2007) le debemos el rescate de un interesante texto, por lo abominable, escrito por José López Portillo en su juventud. Posiblemente influido por el pensamiento de José Vasconcelos o Samuel Ramos, López Portillo escribe un ensayo en la revista "Cuadernos Americanos" en 1944 con el infame título "La incapacidad del indio". Este joven López Portillo quizás ni se imaginaba que llegaría a ser presidente de México, administración que se distinguió por la corrupción desenfrenada, los sueños de grandeza y las más alucinantes excentricidades de un criollo obsesivo, dejando a un país devastado social y económicamente. Bartra, en su *blog* de la revista *Letras Libres* nos muestra algunas "joyas" publicadas por este individuo:

> López Portillo anuncia desde el comienzo que cuando se habla de incapacidad del indio ello no equivale a admitir su inferioridad racial. Pero su argumentación es completamente racista. Afirma que existen las razas, aunque ninguna es inferior: "Todas tienen su finalidad propia, como entre la equina los finos caballos de carrera y los toscos frisones tienen la suya" (p. 150). Después de esta desafortunada metáfora zoológica, se refiere a "la demostrada esterilidad del indio en talentos" y se mete a hacer la más absurda comparación estadística de la creación de genios según las razas. Su conclusión es que los europeos y los asiáticos tenían "una libertad y una profundidad espirituales de que careció el indio" (p. 156).
>
> Véanse las siguientes perlas del juvenil intelecto lopezportilliano: "Los númenes indios, habitantes de cielos que eran infiernos, nacidos de las mentes de una raza pobre y hambrienta" (p. 156). Los códices le producen "horror y espanto", las esculturas son "ídolos deformes y grotescos", "figuras horrendas y embrolladas que los conquistadores llamaron, con muy justa apreciación, 'bultos'" (p. 157).

> Y después viene una explicación "científica": a causa de la agricultura rudimentaria, los indios sufren de "debilidad muscular, compensada en parte por la increíble resistencia de los autóctonos, que es cualidad racial [...] su organización política es defectuosa" (p. 158). Y una frase que seguramente conmoverá a Miguel León-Portilla: "no pudo florecer la literatura, lo que equivale a decir que tampoco surgió la filosofía" (p. 159).

Por ello sorprende que cuando sirvió como Presidente de la República, José López Portillo criticó severamente a la edición de los *Mighty Mexicans* de "Town and Country". Un presidente déspota, egocéntrico y "orgulloso de su nepotismo", como él mismo lo diría al referirse a su hijo José Ramón cuando lo incluyó en su gabinete (como lo hizo con sus hermanos), mencionaría, según el periodista Pascual Beltrán (2002) en un artículo para *Proceso*, que "usaría a Town & Country como un espejo para enseñarnos nuestros vicios y nuestras limitaciones y que el escándalo suscitado serviría para avanzar en el proceso revolucionario" (n.p.). El cinismo de López Portillo no tenía límites. Quizás estaba dejando ver el rompimiento que se produciría poco después con algunos miembros de la banca mexicana ahí fotografiados, a los cuales les expropiaría sus bienes. Al final, José López Portillo no fue más que una "figura horrenda y embrollada" que los mexicanos "llamaron, con muy justa apreciación, 'bulto'".

Beltrán menciona en este mismo artículo que fue el propio secretario de Turismo de López Portillo, Guillermo Rossell, el que le proporcionaría los nombres de los *Mighty* a la editora de la revista Kathryn Livingston. Rossell ya no vería publicada la revista siendo Secretario de Estado, pues dejaría el puesto para preparar su candidatura como gobernador de Hidalgo, con la anuencia de su amigo López Portillo. Lo sucedería en ese puesto quien fuera la "amante presidencial" en aquel entonces, Rosa Luz Alegría (Riding, 1984, p. 186).

Sin embargo, tristemente el pensamiento discriminatorio en México no sólo es propio de las élites. En un boletín del 23 de septiembre de 2007 la Comisión Derechos Humanos del Distrito Federal, en voz de su presidente Emilio Álvarez Icaza, daba a conocer una serie de datos emanados de la Encuesta Nacional de la Juventud 2005. A la pregunta de que si tendrían algún problema si tuvieran como vecino a un homosexual, a un enfermo de VIH/SIDA, o a un indígena, los jóvenes de 12 a 29 años entrevistados contestaron de la siguiente manera: 53% de ellos no quiere tener como vecino a un homosexual; el mismo 53% respondió que tampoco quiere por vecino a un enfermo de VIH/SIDA; mientras que el 25% rechaza la idea de tener por vecino a un indígena. En el caso concreto de la ciudad de México, se observó una tendencia similar a la encuesta nacional en los dos primeros rubros. Pero cuando a los jóvenes capitalinos se les cuestionó si querían tener a un indígena por vecino, un alarmante 55% respondió que no. La ciudad de México, la cual contempla a prácticamente la quinta parte de la población del país en su zona metropolitana, es una ciudad mayoritariamente india en lo biológico, pero no en lo étnico, por lo que hace aún más escalofriante y desafortunado el dato estadístico que muestra el nivel de discriminación e intolerancia en las generaciones más jóvenes, según esta encuesta gubernamental. Tal parece que el cambio generacional en México, como en muchas partes del mundo, sólo da fe de las nuevas prácticas culturales a través de la tecnología, pero en el terreno de lo social sigue tan intolerante y conservador como generaciones previas.

No obstante, México es un país de contrastes. A finales de 2001, una modesta familia de clase media en el estado de Guerrero se veía sorprendida por un ejército de periodistas ansiosos de dialogar con su empleada doméstica. La familia seguramente se preguntaba por qué tanta alharaca. ¿Estaban enterados de que la humilde mujer que limpiaba su casa se había codeado con personalidades de la política internacional, o de que ella misma era una celebridad de la lucha ecológica? Nada tendría de raro que lo desconocieran, pues a pesar del considerable tiempo de convivencia entre servidumbre y "patrones", ignorar la vida de quienes por un raquítico sueldo mantienen la casa limpia es cosa común. Esta mujer se llamaba Ubalda Cortés. Trabajaba de empleada doméstica para mantener a sus hijos, pues su padre tenía más de dos años en prisión. Era originaria de la Sierra de Petatlán, en Guerrero, un estado que históricamente ha sido el lugar común de grandes injusticias y represión en contra de campesinos e indígenas.

Ubalda Cortés era buscada por los medios de comunicación para conocer su reacción ante la inminente liberación de su marido, Rodolfo Montiel, quien ya para entonces era una celebridad entre los movimientos sociales de derechos humanos y ecologistas no sólo de México, sino del mundo. Por fin terminaba un injusto encarcelamiento como tantos que los gobiernos locales o el federal se niegan a solucionar e incluso promueven. El delito de Montiel había sido desafiar a las autoridades locales con respecto a la tala indiscriminada en la zona. La empresa involucrada era nada menos que la estadounidense Boise Cascade, la que ya contaba con antecedentes de negación de permisos de tala de bosques en Estados Unidos y Canadá. Esta empresa había sido apoyada por quien era gobernador de Guerrero, Rubén Figueroa, miembro de una familia de caciques de triste memoria, y quien sería orillado a renunciar al puesto después de intentar ocultar la matanza de 17 campesinos en el poblado de Aguas Blancas por parte de la policía local en 1995[35]. Sin embargo, a pesar del descrédito de ambos, Boise Cascade y Figueroa siguieron adelante con el proyecto de explotación de madera de la Sierra guerrerense para uso industrial (papel, cartón, materiales de construcción, etc.), por lo que los campesinos se organizaron para detener dicha infamia.

Bajo las órdenes de caciques locales, y con el beneplácito del gobierno estatal, primero representado por Ángel Aguirre y sucedido por René Juárez, así como el sospechoso silencio del propio *Comandante Supremo de las Fuerzas Armadas*, es decir el entonces presidente de la República Ernesto Zedillo, además de su Secretaria de Ecología Julia Carabias, miembros del Ejército Nacional asesinarían y torturarían a campesinos de la organización ecologista a la que pertenecía Montiel: la Organización de Ecologistas de la Sierra de Petatlán y de Coyuca de Catalán, AC (OCEP). Montiel pagó cara su osadía y fue acusado falsamente de narcotraficante. Fue torturado y obligado a firmar su declaración de culpable. Su salud jamás volvería a ser la misma después de la golpiza propinada por elementos del Ejército Mexicano: golpes en todas las partes del cuerpo, toques eléctricos, simulacros de ejecución, y severas lesiones en los testículos, le provocaron daños renales, dificultad para caminar y dolencias permanentes. Su compañero de organización, Teodoro Cabrera, correría la misma suerte. Otros no fueron tan "afortunados" y serían ejecutados: Salomé Sánchez, Elena Barajas, Romualdo Gómez…

---

[35] El EPR (Ejército Popular Revolucionario) apareció a propósito de la matanza Aguas Blancas.

La lucha de Rodolfo Montiel y Teodoro Cabrera terminó siendo un ejemplo de valor y justicia. Las infamias caciquiles y gubernamentales no evitarían que organismos nacionales e internacionales reconocieran la labor de estos campesinos ecologistas. Vale la pena recordar que el gobierno del entonces presidente Ernesto Zedillo estuvo enmarcado por masacres como las de Aguas Blancas y Acteal, y que poco o nada hizo por esclarecerlas. Incluso, siempre se negó a recibir en los Pinos a organismos de derechos humanos como Amnistía Internacional, y ni qué decir de dialogar con ellos. En contraste, la Fundación Goldman galardonó *in absentia* a Rodolfo Montiel; Sierra Club otorgó el premio "Chico Méndez". Por su parte organismos como Amnistía Internacional y Greenpeace gestionaron y estuvieron particularmente envueltos en la presión pública para liberar a los campesinos de la organización. Todo eso no evitó que Montiel y Cabrera pasaran más de 30 meses en prisión.

La represión, la pobreza y la codicia de aquellos para quienes la naturaleza es interpretada a través del dinero, orillaron a Ubalda Cortés a salir de su casa y dedicarse a limpiar pisos, fregar trastes y preparar alimentos para desconocidos. Sus empleadores no eran ricos, y seguramente trabajaban duro para tener algunos pocos bienes. Pero Ubalda, como cerca de 20 millones de mexicanos, era aún más pobre y vivía en la marginalidad ¿Qué podrían decir al respecto, por otro lado, los empleados domésticos de las "Ricas y Famosas"?, ¿cuál fue la razón por la que ellos, sus padres o sus abuelos se vieron en la penosa necesidad de salir del terruño o de hacer lo que fuera necesario para comer algo?, ¿cuánta impotencia, desilusión y resignación guardarán las historias de estas personas?, ¿cuánto coraje social? A Ubalda no le bastó su notoriedad para liberar a su marido. Y por la sorpresa que sus modestos empleadores clasemedieros mostraron al hablar con los medios de comunicación acerca de ella, parece que desconocían mucho de aquella mujer quién les lavaba la ropa, pero que era una respetada luchadora social en su comunidad... y posteriormente en el mundo. ¡Qué escena tan chocante habrá sido esa de exigirle que haga bien los quehaceres de la casa a alguien que en otro momento posaba en sesiones fotográficas con Hillary Clinton o Ethel Kennedy!

La voz del oprimido pocas veces se escucha a pesar de lo extraordinario que pueda contar. Es un prejuicio ancestral que más de cinco siglos de choque cultural no han terminado por resolver; por el contrario, sigue patente en la cotidianeidad nacional. Mientras que el mito unificador del mestizo ha intentado cubrir el hecho que en México persiste un gran racismo e intolerancia, las tensiones sociales explotan endémicamente debido al desequilibrio social predominante. Cuando estallan las rebeliones o grupos ciudadanos se organizan para contrarrestar el poder y la violencia del Estado o de sus agentes paraestatales, se tratan de encontrar razones superficiales de las disputas: cuando no se culpan a los usos y costumbres, se culpa a "extranjeros" o a grupos desestabilizadores financiados por antagonistas políticos (sindicatos, partidos políticos, la nomenklatura), o se atribuye a organizaciones criminales o a marxistas trasnochados... La marginalidad, la corrupción del Estado, la falta de compromiso gubernamental para con sus gobernados, pero sobre todo las prácticas discriminatorias presentes en los imaginarios sociales, son pocas veces mencionadas como causas reales de los conflictos. Para el *statu quo* es mucho más cómodo encontrar culpables de corto alcance histórico que resolver las diferencias que lo hacen injusto: Es más fácil reprimir o encarcelar a los disidentes que emprender reformas gubernamentales que inviertan

prácticas históricas de opresión o enjuiciar a agentes corruptos del propio sistema dominante.

La gran distancia entre grupos sociales en México es una constante histórica. El indígena en la imaginería nacional ha sido interpretado desde afuera, construido como un sujeto homogéneo, anónimo y colectivo. Así aparecen los indios desindianizados como parte del paisaje de las fotografías de Rossell, mientras que sus luchas, por más justas y loables que sean, como la de Ubalda Cortés y Rodolfo Montiel, son expuestas como acciones de enemigos desestabilizadores de la nación. Al indígena se le han reconocido algunos elementos culturales para ser utilizados en la conformación de la identidad nacional. Pero se le ha privado de autodeterminación y derecho a la diferencia. Su apreciación cultural de la naturaleza y su relación con ella, como en el caso de estos campesinos ecologistas, es erosionada por un tipo de modernidad que privilegia a la razón instrumental.

En las páginas que comprenden esta disertación se abordó una parte de esta compleja problemática en México. En primera instancia, se llevó a cabo un análisis histórico y sociocultural de la alienación de la identidad indígena por parte de discursos dominantes de nación, así como las formas en que en distintas épocas se ha subjetivado al indígena. El desencuentro con los europeos que llegaron a América trajo consigo toda una serie de mitologías y formas de interpretación del *Otro*, las cuales permearían los imaginarios sociales de ese intento de *Nueva Europa* que se intentó construir. Al final, esa *Nueva Europa*, mal llamada Nuevo Mundo, terminó siendo un reflejo de la *Vieja Europa*. Los estados nacionales que irían naciendo a partir de finales del Siglo XVIII y principios del XIX, seguirían esa larga tradición de aislamiento y discriminación en que desde el principio de la Conquista se sometió a los pueblos aborígenes. Lo paradójico es que los más grandes traidores de la modernidad han sido aquellos que tanto la promueven, pero que en el fondo no son más que vulgares racistas. Democracia, justicia, igualdad, libertad, modernidad... son palabrería hueca que realmente significan lo contrario en boca de quienes proclaman el "mundo libre", la "civilización" y el "progreso" a costa del sufrimiento humano. No hay modernidad en el etnocidio.

No obstante, a pesar de todo ese peso histórico y formas de representación cultural opresiva, distintas expresiones indígenas muestran una gran capacidad creativa de resistencia que con resultados variables se han presentado en México. Como se estableció en la introducción de esta disertación, las contradicciones inherentes en las ideologías de dominación engendran dentro de ellas mismas distintas formas de subversión. Por tanto, en el caso del sujeto cultural indígena aquí analizado, las formas de homologación y objetivación de este sujeto son potencialmente desestabilizadas a través de interpretaciones alternativas, forjando lecturas contrarias en donde la diversidad étnica de estos pueblos encuentra un espacio común de unidad y solidaridad. Es decir, el sujeto cultural indígena se constituye como una esfera de lucha hegemónica, donde distintos discursos dominantes y subversivos se manifiestan a través de la competencia ideológica. Así pues, aquí se intentó mostrar cómo el esencialismo histórico con que se ha subjetivado al indígena es potencialmente descentralizado para crear formaciones discursivas inversas de resistencia y espacios de agencia sociocultural.

Al respecto, se abordó uno de estos casos emblemáticos de agencia sociocultural contemporánea en México: el movimiento neozapatista. Después de explorar la problemática de la subjetivación indígena dominante en México, se analizaron distintas

estrategias llevadas a cabo por este movimiento para crear espacios de participación pública y reconocimiento cultural *de facto* en un país, que como se observa, aún tiene mucho que avanzar en materia de respeto a los derechos humanos de grupos no privilegiados. Aquí se mostraron algunas de las estrategias de participación pública emprendidas por parte de esta organización indígena, así como la forma en que llevaron a cabo su internacionalización por medio de la integración a un espectro mayor de *solidaridades ciudadanas*.

Los neozapatistas se ven a ellos mismos como un espacio de comunicación, no como una propuesta *per se*: no ofrecen recetas a los distintos grupos sociales que se acercan a entender/aprender de su práctica subversiva, sino que invitan al diálogo para encontrar en conjunto esas recetas. Marcos le respondería lo siguiente a quien fuera uno de sus personajes más admirados, el escritor Manuel Vázquez Montalbán (1999):

> Las cosas se producen mejor y se desarrollan mejor si la misma gente que participa va haciendo su propia aportación histórica y no si se crea una nueva propuesta esquemática frente al neoliberalismo y se presenta al zapatismo como nuevo esquema mundial. Creemos redes de comunicación y encontrémonos, eso es todo. (p. 124)

Marcos tiene razón, no son vanguardia, pero los indígenas neozapatistas han contribuido con su experiencia a la formación de una vanguardia más allá de las clases o lo étnico, para hacer del *sujeto* en lo general y sin determinantes la verdadera vanguardia, tal como lo soñaba Raya Duyanevskaya. Un proyecto tan particularmente moderno como el neozapatista incomoda a grupos hegemónicos. Les incomoda porque son indígenas oprimidos los que ponen la muestra para organizarse, porque les restriegan en la cara su ineficiencia para combatir las desigualdades, porque su racismo interno no reconoce al indígena como sujeto de cambio. Y mientras, este grupo indígena reconoce que constantemente se reinventa, que no puede estar inerte ante propuestas únicas, sino que el diálogo con otros sujetos los va determinando sin terminar de definirse: "Somos tan escurridizos", dice Marcos, "que no nos podemos explicar ni nosotros mismos. Entre otras cosas, fundamentalmente, porque somos un movimiento, nos estamos moviendo" (p. 147). El diálogo mutuo fortalece a los movimientos desde sus muy particulares trincheras, y el neozapatismo no intenta dar lecciones particulares, ya que cada contexto de opresión difiere el uno del otro, pero la creación de solidaridades y la eliminación de apreciaciones absolutistas son la gran potencialidad de estas expresiones sociales. Y en ello el neozapatismo no actúa como centro acaparador del debate, sino que dicho centro se elimina para que todos sean periferia, por lo que esta experiencia, a decir de Marcos, "amplía el horizonte de los compañeros [zapatistas], elimina las tendencias fundamentalistas, el natural rencor al color de la piel, a la lengua, a la estatura física. Hay otro mundo, pero no es necesariamente el mundo hostil y explotador al que nos enfrentamos y contra el que nos alzamos. Hay un mundo más solidario, más cercano" (p. 126). Y así, Vázquez Montalbán enfatiza este valor moderno del movimiento: "El zapatismo puede también contemplarse como una marcha constructiva de una nueva idea de progreso que pasado el interregno posmoderno retoma el discurso de otra modernidad" (p.146). Adolfo Gilly (1997) apoya esta noción:

> La particularidad del discurso zapatista es que pone en cuestión *disciplina moral* y *definiciones* desde otra ética y otras definiciones basadas en unas sociedades no "anteriores" o pasadas, sino actualmente vivientes dentro del territorio mexicano. A partir de esa existencia, no propone el regreso a ningún pasado sino que abren la disputa sobre el contenido y la definición de esta modernidad presente en la cual ellos también existen. (p. 96; énfasis en original)

Así pues, el movimiento neozapatista se convierte en una expresión de inclusión del sujeto indígena a la discusión de su propia condición y a la de otros grupos no privilegiados en México... y en el mundo. Sin embargo, su carácter subversivo llevó a severas críticas de sus métodos y formas no sólo por parte de grupos de poder político y económico, sino por una parte de lo que Vázquez Montalbán (1999) denominó como la "nomenklatura cultural" mexicana (p. 88). Es por ello que se revisa en la última parte de esta disertación dos versiones distintas del movimiento neozapatista. Una es realizada por una parte de la intelectualidad mexicana y algunos extranjeros, quienes cuestionan la razón y fundamento indígena del movimiento, por lo que el sujeto cultural indígena escapa de su propia liberación y ésta es alienada por grupos externos a estas comunidades para su propia conveniencia. Por otro lado, se explora la propia producción cultural neozapatista que construye a un sujeto cultural indígena multicultural, y que asimismo no sólo se determina a él/ella mismo(a), sino que otros actores *dialogísticamente* lo definen de manera solidaria.

Ante ello, se concluye que el discurso antizapatista emprendido por ese *establishment intelectual* funciona como un estilo de aparato ideológico de estado, fortaleciendo interpretaciones que apoyan al *statu quo* y a posiciones liberales que desconocen libertades colectivas. Asimismo, se concluye que el sujeto cultural indígena, emanado de dichos discursos, se presenta como un elemento pasivo de la insurrección, en la cual arriesga su vida pero no tiene peso real en la elaboración de la estrategia del movimiento. La capacidad de convocatoria y organización de estos pueblos indígenas es puesta en duda en el entrelineado de estos ensayos, lo que los lleva a confirmar la tesis oficial, que desde la administración de Carlos Salinas de Gortari se ha mantenido: la comandancia del EZLN no es más que un grupo de "profesionales de la violencia" que no tienen representatividad indígena, o peor aún, que manipulan a los indígenas.

Por otro lado, el proyecto neozapatista reta estas apreciaciones al mostrar que aún y cuando son un movimiento indígena, no rechazan la idea de conjuntar esfuerzos de diferentes actores sociales, fortaleciéndose a través de sinergias. Es decir, intenta desarrollar su estrategia de resistencia forjando un tipo de discurso híbrido, integrando apreciaciones indígenas y formulaciones de las diversas solidaridades con las que interactúan (grupos no privilegiados, medios críticos y alternativos, asociaciones civiles). Al respecto, Vázquez Montalbán cuestiona a Marcos, quien es el elemento simbólico híbrido por excelencia del neozapatismo, por sus llamados a la sociedad civil, ya que dentro de ella conviven distintas fuerzas incluyendo una gran cantidad de posiciones reaccionarias y fundamentalistas. Por tanto, a Vázquez Montalban le da la impresión que Marcos cree en la *buena sociedad civil*, tan idealizada como el propio concepto del *buen salvaje* de Rousseau o los anarquistas. Ante ello, aludiendo indirectamente a la madurez humana kantiana y a la razón comunicativa de Habermas, Marcos responde:

> Mira, es que nosotros pensamos que el problema no es que existan esas tendencias en la sociedad. El problema es que no hay democracia ni libertad ni justicia para que estas propuestas que subyacen en toda la sociedad se presenten y disputen un espacio político. Si al poder del dinero le conviene que afloren y que tengan éxito las propuestas fascistas que hay en la sociedad civil, crea todo un aparato para que salgan. No hay otra propuesta que pueda disputar ante la mayoría de la sociedad ese espacio. Nosotros no le tememos a que haya tendencias fascistas en la sociedad civil. Nosotros decimos: *si hay una propuesta equilibrada de acceso a los medios, de contactos con la gente, nosotros apostamos a que las propuestas más humanas, más racionales, más justas, más libres y más democráticas son las que van a triunfar sobre las otras. No se trata de aniquilarlas sino de que entren en ese espacio y ahí se decida. Que no decida la fuerza, sino que decida la razón.* (pp. 113-114; mi énfasis)

El sujeto cultural indígena proyectado en la producción cultural neozapatista se manifiesta al ceder su identidad. Es decir, al revertir su condición de indio como forma subversiva también crea arenas de disensión para otros sujetos igualmente oprimidos, quienes mutuamente se integran a sus luchas cediendo y compartiendo sus particularidades identitarias con otros grupos. Así pues, el sujeto cultural indígena construido por el neozapatismo, es más que todo un eslabón en las luchas sociales por forjar al sujeto *per se* como vanguardia.

Anexo 1

Fotografía 1

Fotografía 3

Fotografía 2

Fotografía 4

Fotografía 5

Fotografía 6

Fotografía 7

Fotografía 8

Fotografía 9

Fotografía 10

Fotografía 11

Bibliografía

Acosta, A. (1997, Octubre). La marcha neozapatista en dos actos. *Nexos, 238*. [Versión electrónica]

Aguayo, S. (2006, 6 de marzo). La Femospp, epitafio desdibujado. *Revista Emeequis, 5*. [Versión electrónica]

Aguilar Camín, H. (1993, Julio). La invención de México. *Nexos, 187*, 49-61.

Aguinaga, R. (2005). Telenovela y propaganda. El caso de los spots publicitarios de PRONASOL. *Tendencias, 1*, 70-96.

Althusser, L. (2001). *Lenin and Philosophy*. (B. Brewster, Trans.). N.Y.: Monthly Review Press. [1971].

Appadurai, A. (2000) Grassroots globalization and the research imagination. *Public Culture, 12* (1), 1-19.

Appiah, K. A. (1994). Identity, authenticity, survival: Multicultural societies and social reproduction. In A. Gutmann (Ed.). *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. (pp. 149-164). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Appiah, K. A. (1990). Racisms. In D.T. Goldberg (Ed.), *Anatomy of Racism*. (pp. 3-17). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Atton, C. (2003). Reshaping social movement media for a new millennium. *Social Movement Studies, 2*(1), 3-15.

Avilés, J. (2001, 21 de julio). Optimas noticias para el EZLN. *La Jornada*. [Versión electrónica]

Bakhtin, M. (1981). *The Dialogic Imagination. Four essays by M. M. Bakhtin*. (M. Holquist, Ed.). (C. Emerson and M. Holquist, Trans.). Austin, TX: University of Texas Press. [1975].

Bakhtin, M. (1973). *Problems of Dostoevsky's poetics*. (R. W. Rotsel, Trans.). Ann Arbor, MI: Ardis. [1929]

Bartholomew, A. & Mayer, M. (1992) Nomads of the present: Melucci's Contribution to "New" Social Movements Theory. *Theory, Culture and Society, 9*, 141-159

Bartra, R. (2007). Racismo a la mexicana. En *La Jaula abierta: el blog de Roger Bartra*. http://www.letraslibres.com/blog/blogs/index.php?blog=11 [Recuperado septiembre 26, 2007]

Bartra, R. (2002). *Anatomía del Mexicano*. México: Siglo XXI.

Bartra, R. (1998). Sangre y tinta del kitsch tropical. *Fractal, 3* (8), 13 – 46. [Versión electrónica]

Barthes, R. (1978) *Image, Music, Text*. NY: Hill and Wang.

Becker, M. (2006). Indígenas, indigenistas, tinterillos and Marxists. *Forum, 37*, (4), 13 – 15.

Bell-Fialkoff, A. (1993). A brief history of ethnic cleansing. *Foreign Affairs, 72* (3), 110-121.

Beltrán, P. (2002, 8 de septiembre). El abuelo Rossell, hace 22 años, en el escándalo de "Town & Country". *Revista Proceso, 1349*. [Versión electrónica]

Bildt, C. (2001). A second chance in the Balkans. *Foreign Affairs, 80* (1), 148-158.

Bonfil, G. (1996). *México profundo: Reclaiming a civilization*. (P. A. Dennis, Trans.). Austin: University of Texas Press.

Bonfil, G. (1972). El indio y la situación colonial: Contexto de la política indigenista en America Latina.

En G. Grünberg (Coord.). *La situación del indígena en América del Sur* (pp. 21 – 28). Montevideo: Biblioteca Científica.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice.* (R. Nice, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Brading, D. A. (1973). *Los orígenes del nacionalismo mexicano.* (S. Loaeza, Trad.). México: Secretaría de Educación Audiovisual y Divulgación.

Braudel, F. (1953). *El Mediterráneo y el mundo mediterraneo en la época de Felipe II.* (M. Monteforte Toledo y W. Roces, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Brooks, J., and Boal I.A. (1995). *Resisting the Virtual Life: The culture and politics of information.* San Francisco: City Lights.

Burbach, R. (2001). *Globalization and Postmodern Politics.* London: Pluto Press.

Bruhn, K (1998). Antonio Gramsci and the Palabra Verdadera: the political discourse of Mexico's guerrillas force. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs, 41* (2). 29-55

Calhoun, C. (Ed.) (1992). *Habermas and the Public Sphere.* Cambridge: MIT Press.

Caso. A. (1976). *Obras Completas (vol. IX).* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Castells, M. (2004). *The power of identity* (2nd Ed). Malden, MA: Blackwell, 2004.

Chomsky, N. (1991, December 20). Brave new world order. *New Statesmen, 4* (182), 19-21.

Cleaver, H. (1998) The Zapatista Effect: The internet and the rise of an alternative political fabric. *Journal of International Affairs, 51* (2), 621-640.

Cohen, G.A. (1997). Deliberation and democracy legitimacy. In J. Bohman and W. Rehg (eds.). *Deliberative democracy: Essays on reason and politics* (pp. 67-72). Cambridge: The MIT Press.

Colón, C. (1989). Diario del primer y tercer viaje de Cristóbal Colón. (C. Varela, Ed.). *Fray Bartolomé de las Casas. Obras Completas (vol. 14).* Madrid: Alianza.

Cortés, H. (1985). *Hernán Cortés. Cartas de relación.* (M. Hernández, Ed.). Madrid: Historia 16.

Cota, R. (2001, Agosto). Indigenismo y autonomía indígena. *Letras Libres* (edición mexicana), *32*, 47-50.

Cros, E. (1997). *El Sujeto cultural: Psicoanálisis y sociocrítica.* Buenos Aires: Editorial Corregidor.

Cuninghame, P. & Ballesteros, C. (1998). A Rainbow at Midnight: Zapatistas and Autonomy. *Capital & Class, 66*, 12-22.

Colina, J. (1999). "Marcos" o la máscara es el mensaje. *Letras Libres* (edición mexicana), *1*, 98 – 99.

de la Grange, B. y Rico, M. (1999, Febrero). Entrevista con Salvador Morales Garibay. El otro subcomandante. *Letras Libres* (edición mexicana), *2*, 76 – 83.

de la Grange, B. y Rico, M. (1997). *Marcos, la genial impostura.* México: Aguilar.

de las Casas, B. (1985). *Bartolomé de las Casas: Obra indigenista.* (J. Alcina, Ed.). Madrid: Alianza Editorial.

Debray, R. (2002). Guerrilla with a difference. In T. Hayden (Ed.). *The Zapatista reader* (pp. 340-351). New York: Thunder's Mouth Press / Nation Books.

Dilthey, W. (1976). The rise of hermeneutics. In P. Connerton (Ed.). *Critical Sociology.* Harmondsworth:

Penguin. [1900].

Dussel, E. (2001). Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity. In F. Jameson & M. Miyoshi (Eds.). *The Cultures of Globalization* (pp. 3-31). Durham: Duke University Press.

Dunayeskaya, R. (1973). *Philosophy & Revolution. From Hegel to Sartre and from Marx to Mao.* New York: Delta Book.

Edelman, M. (2001). Social movements: Changing paradigms and forms of politics. *The AnnualReview of Anthropology, 30*, 285–317.

Editorial. (1995, Enero). Chiapas, de nuevo: Contra la violencia. *Nexos, 205*. [Versión electrónica]

Esteva, E. (1999) Zapatismo and power's people. *Capital & Class, 68*, 153-182

Everett, M. (Winter 1998) Latin America On-line: The Internet, development, and democratization. *Human Organization, 57* (4), 385-93.

Falk, R. (1993). The making of global citizenship. In J. Brecher, J. B. Childs & J. Cutler (Eds.). *Global visions. Beyond the new world order* (pp. 39-50). Boston: South End Press.

Feldman, A. (2002). Making Space at the Nations' Table: mapping the transformative geographies of the international indigenous peoples' movement. *Social Movement Studies, 1*, (1), 31-46.

Fernández de Oviedo y Valdés, G. (1950). *Sumario de la natural historia de las Indias.* México: Fondo de Cultura Económica. [1526]

Forment, C. (2003). *Democracy in Latin America, 1760-1900.* Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, M. (2003). *The essential Foucault. Selections from the essential works of Foucault 1954–1984.* (P. Rabinow and N. Rose, Eds.). New York: The New Press.

Foucault, M. (2002). *Defender la sociedad* (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica

Foucault, M. (1983). *This is not a pipe.* (Harkness, Ed., Trans.). Berkeley: University of California Press.

Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected interviews & other writings 1972-1977.* (C. Gordon, Ed.). New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1978). *The history of sexuality.* (R. Hurley, Trans.). New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: the birth of the prison.* (A. Sheridan, Trans.). New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1976). *The Birth of the clinic: An archaeology of medical perception.* (A. Sheridan Trans.). London: Tavistock.

Foucault, M. (1970). *The order of things: An archaeology of the human sciences.* (R. Hurley, Trans.). New York: Pantheon Books.

Fraser, N. (1992). Rethinking the Public Sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. In C. Calhoun (Ed.). *Habermas and the public sphere* (pp. 109-142). Cambridge: MIT Press.

Freire, P. (1974). *Concientización: teoría y práctica de la liberación.* Buenos Aires: Búsqueda.

Froehling, O. (1997). The cyberspace "war of ink and internet" in Chiapas, México. *The Geographica Review, 87* (2), 291-307.

Fukuyama, F. (1992). *The end of history and the last man.* New York: Free Press; Toronto: Maxwell Macmillan Canada.

Gadamer, H.G. (1976) The Historicity of Understanding. In P. Connerton (Ed.). *Critical Sociology* (pp. 117-133). Harmondswoth: Penguin. [1965].

Galeano E. (2002). *Las venas abiertas de América Latina* (74ª ed.). México: Siglo XXI. [1971].

Gamio, M. (1966). *Consideraciones sobre el problema indígena.* (2ª ed.). México: Instituto Indigenista nteramericano.

García Canclini, N. (1995). *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity.* (C. Chiappari & S. López, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota press.

Gardiner, M. (1999) Bathkin and the Metaphorics of Perception. In I. Heywood and B. Sandywell (Eds.). *Interpreting Visual Culture* (pp. 59 – 76). London and NY: Routledge.

Gauthier, J.D. (1988). The ethics of the care of the self as a practice of freedom: an interview. In J. Bernauer & D. Rasmussen (Eds.). *The final Foucault* (pp. 1-20). Cambridge, MA: MIT Press.

Giddens, A. (1990). *The consequences of modernity.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Gilly, A. (1997).*Chiapas, la razón ardiente.* México, D. F.: Era.

González Casanova, P. (2006, 6 de enero). El arranque. *La Jornada.* [Versión electrónica]

González R. y Brooks D. (2006, 10 de marzo). Slim Helú subió al tercer puesto entre los más ricos del mundo. *La Jornada.* [Versión electrónica]

Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks.* (Q. Hoare & G. N. Smith, Eds. and Trans.). N.Y.: International Publishers.

Gudykunst, W., Kim, Y. (1997). *Communicating with strangers: an approach to intercultural communication.* (3rd ed.). New York: McGraw-Hill.

Guerrero-Chiprés, S. (2004). *Insurgencies and national security in Mexico (1993-2003). Political frontiers, myth and hegemony, the role of the EZLN.* (Doctoral dissertation, University of Essex, 2004). http://www.razonypalabra.org.mx/libros/index.html [Recuperado el 14 de enero, 2007]

Guillermoprieto, A. (2001, Marzo) Historia de un rostro. *Letras Libres* (edición mexicana), *27*, 40– 48.

Guillermoprieto, A. (1999). *Los años en que no fuimos felices: crónicas de la transición mexicana.* (A. García y J. M. Pombo, Trad.). México: Plaza & Janés.

Habermas, J. (1999). *The inclusión of the Other: Studies in Political Theory.* (C. Cronin and P. De Greiff, Eds.) The MIT Press: Cambridge, Massachussetts.

Habermas, J. (1996). *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy.* (W. Rehg, Trans.). Cambridge, Mass.: MIT Press.

Habermas, J. (1989). *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society.* (T. Burger, Trans.). Cambridge: MIT Press.

Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action.* (T. McCarthy, Trans.). Boston: Beacon Press.

Hale, Ch. (1997). Cultural politics of identity in Latin America. *Annual Review of Anthropology, 26,* 567-90.

Hall, S. (1998). Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas. En J. Curran, D. Morley & V. Walkerdine (Eds.). *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo* (pp. 27-62). México: Paidós.

Hall, S. (1996). Introduction: Who needs 'identity'? In S. Hall & P. du Gay (Eds.). *Questions of cultural identity*. London: Sage.

Hall, S. (1980). Encoding/decoding. In S. Hall et al. (Eds.). *Culture, media, language: working papers in cultural studies, 1972-79*. London: Hutchinson in association with the Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham.

Harvey, N. (2006, enero 9). Nueva política en la otra campaña. *La Jornada*. [Versión electrónica]

Harvey, N. (1998). *The Chiapas rebellion. The struggle for land and democracy*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Hernández Navarro, L. (2006, 3 de enero). Una campaña muy otra. *La Jornada*. [Versión electrónica]

Hernández Navarro, L. (2003, 29 de diciembre). El zapatismo, fuente de inspiración para los movimientos altermundistas. *La Jornada*. [Versión electrónica]

Hernández Navarro, L. (1998). La esperanza de lo incierto. *Fractal, 3* (8), 65-76. [Versión electrónica]

Hernández Navarro, L. (1995, Marzo). Chiapas: ¿Dónde están las intransigencias?. *Nexos, 207*. [Versión electrónica]

Hegel, G.W.F. (1976). Master and Slave. In P. Connerston (ed.). *Critical Sociology: Selected Readings* (pp. 41-50). Harmondsworth: Penguin. [1807].

Horkheimer, M. & Adorno, T. (2002). *Dialectic of enlightenment. Philosophical fragments*. (G. S. Noerr, Ed. & E. Jephcott, Trans.). Standford, Ca.: Stanford University Press.

Hulme, P. (1995) Columbus and the Cannibals. In B. Ashcroft, G. Griffiths and H. Tiffin (Eds.) *The Postcolonial Reader* (pp. 365 -369). London: Routledge.

Huntington, S. (1993). The clash of civilization. *Foreign Affairs, 72* (3), 22-49.

Hutson, W. (2002) Edmond Husserl. In J. Simona (Ed.). *From Kant to Lévi-Strauss:The background to contemporary critical theory* (pp. 146 – 162). Edinburgh: University of Edinburgh Press.

Islas, O. y Gutiérrez, F. (1998) La comprensión de Internet como extensión del Estado. *Razón y Palabra, 10*. http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n10/octavio.htm. [Recuperado mayo 6, 2002].

Jackson, J. & Warren, K. (2005). Indigenous Movements in Latin America, 1992–2004: Controversies, Ironies, New Directions. *The Annual Review of Anthropology. 34*, 549–73

Jameson, F. (1998). *The cultures of globalization*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Jeffries, F. (2001). Zapatismo and the intergalactic age. In R. Burbach (Ed.). *Globalization and Postmodern Politics* (pp. 129 – 144). London: Pluto Press.

Judson, F. (2005). Components of the Emergent Global Security Regime. *Review of Constitutional Studies, 10* (1+2), 3-28.

Keane, J. (1998). *Civil society: old images, new visions*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Krauze, E. (2006). *Para salir de babel*. México: Tusquets Editores.

Krauze, E. (2003, Noviembre 2). Con Letras Libres. *Periódico Reforma.* [Versión electrónica]

Krauze, E. (2001, Abril). Marcos, los riesgos del mesianismo. *Letras Libres* (edición mexicana), *28*, 100–103.

Krauze, E. (2001, Marzo). El Evangelio según Marcos. *Letras Libres* (edición mexicana), *27*, 18 – 23.

Krauze, E. (1999, Enero). El profeta de los indios. *Letras Libres* (edición mexicana), *1*, 10 -18 / 86 -95.

Krauze, E. (1994, Febrero). Procurando entender. *Vuelta, 207*, J – M.

Kristeva, J. (1980). *Desire in language: a semiotic approach to literature and art.* (L. S. Roudiez, Ed.). (T. Gora, A. Jardine, and L. S. Roudiez, Trans.). New York: Columbia University Press. [1969].

Laclau, E. & Mouffe, Ch. (1985). *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics.* (W. Moore and P. Cammack ,Trans.). London: Verso.

Lahusen, C. (1999). International Campaigns in Context: Collective Action between the Local and the Global. In D. della Porta & H. Kriesi (Eds.). *Social Movements in a Globalizing World* (pp. 148–169). New York: St. Martins Press.

Le Bot, Y. (1997). *Subcomandante Marcos: El sueño zapatista.* México: Plaza & Janés.

Leetoy, S., Vázquez, M. y Suárez, A. (2004). *Guerrilla y comunicación. La propaganda política del EZLN*. Madrid: Catarata.

Leetoy, S. (2001). Reminiscencias de un viejo orden mundial. *Revista Integratec, 56*, 16-19.

León Portilla, M. (2006). La construcción de significado en la historia. *Forum, 23* (2), 7-10.

London School of Economics. (2004, March 1). *What is civil society?* http://www.lse.ac.uk/collections/CCS/what_is_civil_society.htm. [Recuperado abril 13, 2006]

López de Gómara, F. (1979). *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. [1552].

Lull, J. (2001). *Superculture in the communication age*. London: Routledge.

Macpherson, C. B. (1973). *Democratic theory: essays in retrieval.* Oxford: Clarendon Press.

Maffesoli, M. (2006, 8 de enero). Una mirada a la violencia social. *El País Semanal, 1528*, 12 – 18.

Marx, K. (2001) *The eighteenth brumaire of Louis Bonaparte* [electronic resource]. London: The Electric Book Company. [1852].

Marx, K. (1976). The fetishism o commodities. In P. Connerton (Ed.). *Critical Sociology: selected readings* (73-89). Harmondsworth, Eng.: Penguin.

McCombs, M., Shaw, D. & Weaver, D. (Eds.) (1997). *Communication and democracy: exploring the intellectual frontiers in agenda-setting theory*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

McLuhan, M. (1962). *The Gutenberg galaxy: the making of typographic man.* Toronto: University Toronto Press.

Melucci, A. (1996). *Challenging codes: collective action in the information age.* Cambridge: Cambridge University Press.

Melucci, A. (1989). *Nomads of the present: social movements and individual needs in contemporary*

society. (J. Keane and P. Mier, Eds.). Philadelphia: Temple University Press.

Meyer, J. (1999, Marzo). El buen salvaje otra vez. *Letras Libres* (edición mexicana), *3*, 70 – 72.

Meyer, J. (1973). *La cristiada*. (A. Garzón del Camino, Trad.). México: Siglo XXI.

Mitchell, W.J.T. (1994). *Picture theory*. Chicago: The University of Chicago Press.

Monsiváis, C. (2006a, 26 de marzo). Del imaginario político. *El Universal*. [Versión electrónica]

Monsiváis, C. (2006b, 14 de marzo). Imaginarios políticos regionales desde el Sur. Ponencia presentada en el congreso 2006 del Latin American Studies Association (LASA). San Juan de Puerto Rico.

Monsiváis, C. (1999, Enero). ¿A quién le tienen que pedir perdón? *Letras Libres* (edición mexicana), *1*, 46–48.

Montaigne, M. (1935). *The essays of Montaigne, 1533 – 1592*. (E. J. Trechmann, Trans.). London: Oxford University Press.

Montemayor, C. (2003). *Las armas del alba*. México: Editorial Joaquín Mortiz.

Montemayor, C. (1998a). *Chiapas, la rebelión indígena de México*. Madrid: Espasa.

Montemayor, C. (1998b). La guerrilla en México hoy. *Fractal, 3* (11), 95 – 104. [Versión electrónica]

Morrow, R. (2005, May 3) Democratic theory, the ethics of liberation and indigenous autonomy: Roger Bartra, Mexican anthropology, and the question of "Violencias Indígenas". Paper prepared for the conference on: "Translocality: Discussing culture and change in the 21st. Century". Mérida, Yucatán: México.

Motolinía, T. (1914). *Historia de los indios de la Nueva España*. Barcelona: Herederos de Juan Pili, Editores.

Muñoz, G. (2003). *20 y 10 el fuego y la palabra*. México, D. F.: La Jornada Ediciones. Muthu, S. (2003). *Enlightenment against empire*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Nash, J. (2001) The reassertion of indigenous identity: Mayan responses to state intervention in Chiapas. *Latin American Research Review, 30* (3). 7-40.

Nolasco, P. (1997). Cambio Político, estado y poder: un bosquejo de la posición zapatista [Versión electrónica]. *Revista Chiapas, 5*.

Nozick, R. (1989). *The examined life: philosophical meditations*. New York: Simon and Schuster.

Nozick, R. (1974). *Anarchy, state, and utopia*. New York, Basic Books.

O'Gorman, E. (1958). *La invención de América; el universalismo de la cultura de Occidente*. México: Fondo de Cultura Económica.

Orozco, G. (1995). La otra guerra. Chiapas, sus protagonistas y la teleaudiencia. *Anuario de la Investigación de la Comunicación (CONEICC), 2*. 199 – 216.

Palczewski, C. H. (2000). Cyber-movements, new social movements, and counterpublics. In R. Asen & D. Brower (Eds.). *Counterpublics and the state*. (pp. 161-186). Albany: State University of N. Y.

Paz, O. (1994, Febrero) Chiapas, ¿nudo ciego o tabla de salvación? *Vuelta, 207*, C – H.

Paz, O. (1950). *El laberinto de la soledad*. México: Cuadernos Americanos.

Pérez Correa, F. (1995, Marzo). Chiapas, la hora de la razón. *Vuelta, 220*, 25 – 29.

Pitarch, P. (2001, Octubre). Los zapatistas y la política. *Letras Libres* (edición mexicana), *34.* 50-54

Prats, M. (2002) *Why the Virgin of Zapopan went to Los Angeles: Reflections on mobility and globality.* N. Y. U. http://www.arts.ualberta.ca/engl680b1/Zapopan%20final%20versionfor.htm. [Recuperado febrero 23, 2004]

Porta, D. and Kriesi, H. (Eds.) (1999). *Social Movements in a Globalizing World.* New York: St. Martins Press.

Rabasa, J. (2004). Of Zapatismo: Reflections on the folkloric and the impossible in a Subaltern Insurrection. In A. del Sarto, A. Ríos, and A. Trigo (Eds.). *The Latin American Cultural Studies Reader* (pp. 561 – 583). Durham, N.C.: Duke University Press.

Rawls, J. (1993). *Political liberalism.* New York: Columbia University Press.

Rawls, J. (1971). *A theory of justice.* Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Redfield, R. (1930). *Tepoztlan, a Mexican village. A study of folk life.* Chicago: The University of Chicago Press.

Riding, A. (1984). *Distant Neighbors. A portrait of the Mexicans.* New York: Vintage Books.

Robertson, R. (1995). Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity. In M. Featherstone, S. Lash, and R. Robertson (Eds.). *Global modernities* (25-44). London: Sage Publications.

Romero, J. (1995, Mayo). El arreglo en Chiapas: De los gestos a los hechos. *Nexos, 209.* [Versión electrónica]

Rubin, J. (2004). Meanings and mobilizations: A cultural politics approach to social movements and states. *Latin American Research Review, 39* (3), 106-142.

Ruiz, S. (2004, 25 de enero). *Una nueva hora de gracias.* Documento pastoral. México.

Russell, A. (2001). The zapatistas online. Shifting the discourse of globalization. *Gazette, 63* (5), 399-413.

Sacco, P.L. (2006, October 13). Economics and social justice. In P. Kennedy (Producer). *Ideas* [Radio broadcast]. Toronto: CBC.

Sandywell, B. (1999) Specular Grammar: The Visual Rethoric of Modernity. In I. Heywood and B. Sandywell (Eds.). *Interpreting Visual Culture.* London and NY: Routledge.

Salazar, L. (1995, Enero). Un año entre la guerra y la paz. *Nexos, 205.* [Versión electrónica]

Saramago, J. (2002) Chiapas, land of hope and sorrow. In T. Hayden (Ed.), *Zapatista reader* (pp. 382-385). New York: Thunder's Mouth Press/Nation Books.

Sen, A. (2001, Octubre). La otra gente. Más allá de la identidad. (T. López, Trad.). *Letras Libres* (edición mexicana), *34,* 12 -20.

Sen, A. (1985). *Commodities and capabilities.* Amsterdam, New York: North-Holland.

Sepúlveda, J. G. (1951) *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios.* (A. Losada, Ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas Instituto Francisco de Vitoria. [1550].

Schettino, M. (1999). El cansancio de México. *Fractal, 4* (12), 123-149. [Versión electrónica]

Schumpeter, J. A. (1976). *Capitalism, socialism, and democracy* (5th ed.). London: Allen and Unwin.

Sierra, J. (1977). *Evolución política del pueblo mexicano.* Caracas: Biblioteca Ayacucho. [1902].

Sommer, D. (Ed.) (2006). *Cultural agency in the Americas*. Durham, N. C.: Duke University Press.

Spivak, G. (1995). Can the Subaltern Speak? In B. Ashcroft, G. Griffiths and H. Tiffin (Eds.). *The Postcolonial Reader.* (pp. 24-29). London: Routledge.

Stavenhagen, R. (2005) The Rights of Indigenous Peoples: Closing a Gap in Global Governance. *Global Governance, 11,* 17-23.

Stavenhagen, R. (2000). *Conflictos étnicos y estado nacional.* México: Siglo XXI y UNAM.

Taylor, C. (2004). *Modern social imaginaries*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Taylor, C. (1994). Identity, authenticity, survival: Multicultural societies and social reproduction. In A. Gutmann (Ed.). *Multiculturalism: Examining the politics of recognition.* (pp.149-164). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tello, C. (2005). *La rebelión de las Cañadas. Origen y ascenso del EZLN.* México: Editorial Planeta.

The World Factbook. (2006). *Communications Mexico.* Retrieve February 3, 2007, from: https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/mx.html#Comm

Thelen, D. (1999). Mexico's cultural landscapes: A conversation with Carlos Monsivais. *The Journal of American History, 86,* 613-622.

Todorov, T. (2001, noviembre). Destinos de la identidad. (R. Reyes, Trad.). *Letras Libres* (edición española), *2,* 32-35.

Touraine, A. (2000) *Can We Live Together? Equality and Difference.* (D. Macey, Trans.) Palo Alto, CA, USA: Stanford University Press.

Usigli, R. (2002). Las mascaras de la hipocresía. En R. Bartra (ed.). *Anatomía del Mexicano* (pp. 131-144). México: Siglo XXI.

Vargas Llosa, M. (1998, 19 de marzo). La otra cara del paraíso. *Caretas, 1508.* [Versión electrónica]

Vasconcelos, J. (1966). *La raza cósmica: Misión de la raza iberoamericana.* Madrid: Aguilar.

Vázquez Montalbán, M. (1999). *Marcos, el Señor de los Espejos.* México, D. F.: Aguilar.

Villoro, L. (1950). *Los grandes momentos del indigenismo en México.* México: El Colegio de México.

Viqueira, J. P. (2004, Enero). Las comunidades indígenas de Chiapas. A diez años del levantamiento neozapatista. *Letras Libres* (edición mexicana), *61,* 116 – 119.

Viqueira, J. P. (2001a, Marzo) Los usos y costumbres en contra de la autonomía. *Letras Libres* (edición mexicana), *27,* 30 – 34.

Viqueira, J. P. (2001b, Diciembre). Chiapas: Más allá del EZLN. *Letras Libres* (edición mexicana), *36,* 29–34.

Viqueira, J. P. (2000, Agosto). Las elecciones en Chiapas: ¿una victoria pírrica del PRI? *Letras Libres* (edición mexicana), *20,* 52 – 55.

Viqueira, J. P. (1999, Enero). Los peligros del Chiapas imaginario. *Letras Libres* (edición mexicana), *1,* 20–28 / 96 – 97.

Wallerstein, I. (2004). *World-systems analysis: an introduction.* Durham: Duke University Press.

Warf, B., y Grimes, J. (April 1997). Counterhegemonic discourses and the internet.*Geographical Review, 87*, (2), 259-274.

Warman, A. (1994, Febrero). Chiapas hoy. *Vuelta, 207*, P – Q (Original en *La Jornada*, enero 16, 1994).

Watson, I. (2002). An Examination of the Zapatista Army of National Liberation (EZLN) and New Political Participation. *Democracy & Nature, 8* (1), 63-86.

Weber, M. (1958). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. (T. Parsons, Trans.). New York: Scribner.

White, H. (1985). *Tropics of discourse. Essays in cultural criticism*. London: John Hopkins.

Woldenberg, J. (1995, Enero). Al cierre. *Nexos, 205*. [Versión electrónica]

Wright, R. (2003). *Stolen continents. Conquest and resistance in the Americas*. Toronto: Penguin.

Yaba, Y. (2001). Yabasta. Mobilizing global citizenship through mass direct action. In N. Welton and L. Wolf (Eds.). *Global uprising: confronting the tyrannies of the 21st century: stories from a new generation of activists* (53-56). Gabriola Island, BC: New Society Publishers.

Young, I. (1996) Political Theory: An Overview. In R. Goodin and H. Klingemann. *A New Handbook of Political Science*. (pp. 479-502). Oxford, U.K.: Oxford University Press.

Zea, L. (1976). *El Pensamiento Latinoamericano*. México: Ariel Seix Barral.

Comunicados, entrevistas y otros documentos del EZLN (por orden cronológico descendiente):

a) Acuerdos y declaraciones:

Sexta Declaración de la Selva Lacandona. (2005, 29 de junio). http://www.jornada.unam.mx/2005/06/29/008n1pol.php

Quinta Declaración de la Selva Lacandona. (1998, Julio). http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1998/1998_07_a.htm

Acuerdos de San Andrés. (1996, 16 de febrero). http://www.ezln.org/san_andres/acuerdos.htm.

Primera Declaración de la Realidad. (1996, Enero). http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_01_b.htm

Primera Declaración de la Selva Lacandona. (1993). http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm

b) Entrevistas

Entrevista del Subcomandante Marcos con Gloria Muñoz. (2003, octubre). http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_10.htm

Entrevista del Subcomandante Marcos con Gabriel García Márquez y Roberto Pombo. (2001, 25 de marzo). http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_25.htm

Entrevista del Subcomandante Marcos con Julio Scherer. (2001, 10 de marzo). http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_10_b.htm

Entrevista del Subcomandante Marcos con Carlos Monsiváis y Herman Bellinghausen.

(2001, 8 de enero). http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_01_08_b.htm

Entrevista del Subcomandante Insurgente Marcos con Elena Poniatowska. (1994, 24 de julio). http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_07_24.htm

c) *Comunicados:*

Marcos, Subcomandante. (2006, 10 de abril). Es necesario, unidos, derrocar al mal gobierno. http://www.jornada.unam.mx/2006/04/11/013n1pol.php

Marcos, Subcomandante. (2006, 18 de marzo). Si dejamos que las cosas sigan como están vamos a ser destruidos todos. http://www.jornada.unam.mx/2006/03/18/012n1pol.php

Tacho, Comandante. (2006, 3 de enero). Es necesario que nos organicemos; llegó la hora de decir j untos ya basta. http://www.jornada.unam.mx/2006/01/03/005n1pol.php

Marcos, Subcomandante. (2004, 19 de agosto) ¡Pst, pst, pst! ¿Hay alguien por ahí? http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2004/2004_08_19.htm

Marcos, Subcomandante. (2001, 23 de octubre). La cuarta guerra mundial. http://www.jornada.unam.mx/2001/10/23/per-lacuarta.html

Esther, Comandanta. (2001, 28 de marzo). Discurso de la Comandanta Esther en la tribuna del Congreso de la Unión. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_28_a.htm

Esther, Comandanta. (2001, 8 de marzo). 8 de marzo, "Día internacional de la mujer rebelde". http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_08.htm

Marcos, Subcomandante. (2001, 3 de marzo). Vamos por el reconocimiento a nuestros derechos como indios y como mexicanos. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_03.htm

Marcos, Subcomandante. (2001, 27 de febrero). La dignidad indígena. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_02_27_b.htm

Marcos, Subcomandante. (2001, 25 de febrero). La historia de la lengua primera de estas tierras. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_02_25_e.htm

Marcos, Subcomandante. (1999, Octubre). La hora de los pequeños. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1999/1999_10_a.htm

Marcos, Subcomandante. (1998, Diciembre). La historia del uno y los todos. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1998/1998_12_11_b.htm

Marcos, Subcomandante. (1998, 5 de enero) ¿Mienten las fotos? http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1998/1998_01_05_b.htm

Marcos, Subcomandante. (1997, Junio). 7 piezas sueltas del rompecabezas mundial. (El neoliberalismo como rompecabezas: la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones.) http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1997/1997_06_b.htm

Marcos, Subcomandante. (1997, Enero). 7 preguntas a quien corresponda. (Imágenes del neoliberalismo en el México de 1997). http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1997/1997_01_a.htm

Marcos, Subcomandante. (1996, 30 de agosto). Detrás de nosotros, estamos ustedes. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_08_30.htm

Marcos, Subcomandante. (1996, Julio). "Ponencia a 7 voces 7. Las políticas y las bolsas (las nuestras y las de ellos)". http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_07_a.htm

Marcos, Subcomandante. (1996, 6 de julio). La historia del principio y del fin. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_07_06.htm

Marcos, Subcomandante. (1996, 30 de junio). La historia del principio y del fin. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_06_30.htm

Marcos, Subcomandante. (1996, 18 de mayo). Tres flores a la señora sociedad civil. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_05_18_b.htm

Marcos, Subcomandante. (1996, 6 de abril). DURITO 9. (El neoliberalismo: la historia como historieta... mal hecha). http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_04_06.htm

Marcos, Subcomandante. (1995, 24 de marzo). La luna tiene ganas. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_03_24_a.htm

Tacho, Comandante. (1994, 17 de noviembre). Comandante Tacho: siete mensajes durante la ceremonia de entrega del bastón de mando al Subcomandante Marcos. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_11_17_b.htm

Marcos, Subcomandante. (1994, 27 de octubre). La historia de los colores. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_10_27.htm

Marcos, Subcomandante. (1994, 22 de septiembre). La larga travesía del dolor a la esperanza. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_09_22_a.htm

Marcos, Subcomandante (1994, 8 de febrero). Al Comité de Solidaridad del Internado Beatriz Hernández: nosotros vivíamos sin paz. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_02_08_g.htm

Marcos, Subcomandante. (1994, 18 de enero) ¿De qué nos van a perdonar? http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_01_18.htm

Marcos, Subcomandante. (1992, Agosto). Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía. http://www.ezln.org/documentos/1994/199208xx.es.htm